<36616053750018

Sebastian Franck.

Geist und Schrift

bei

Sebastian Franck.

Eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus
in der Reformationszeit.

Von

Alfred Hegler
Privatdozent der Theologie in Tübingen.

Freiburg i. B. 1892.
Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck).

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit stellt sich die Aufgabe, die religiösen und theologischen Anschauungen Sebastian Francks im Zusammenhang zu behandeln, in der Weise, daß dabei von einem bestimmten Punkt, seiner Auffassung von Geist und Schrift, ausgegangen wird. Ursprünglich war das Ziel der Arbeit etwas weiter gesteckt; ich wollte die ähnlichen Anschauungen Denks, Schwenkfelds, Bünderlins, der Täufer u. s. w. hereinziehen, die Quellen, aus denen Franck seine Lehre von Geist und Schrift geschöpft hat, also die Schriften der älteren Mystiker (Tauler, Staupitz, „Deutsche Theologie"), der Humanisten, Reformatoren und protestantischen Dissenters, genauer untersuchen; endlich auch die Nachwirkungen der Theorie Francks verfolgen. Ich habe mich jedoch überzeugt, daß vor Erreichung dieses Ziels noch sehr umfangreiche Vorarbeiten zu machen wären. Auch bin ich während der Arbeit durch die Besprechung von Bruins in der Theol. Tijdschrift 1892 auf das Werk von J. H. Maronier »Het Inwendig Woord« aufmerksam gemacht worden, das zwar noch nicht alle Wünsche erfüllt und die eben bezeichnete Aufgabe vollständig löst, aber doch einen brauchbaren Ueberblick über die Anschauungen vom inneren Wort in der Reformationszeit gibt. So habe ich mich, gefesselt von dem Reiz seiner Schriften, zunächst auf Sebastian Franck beschränkt.

Um so mehr hatte ich das Bestreben, über Franck selbst neue Quellen zu erschließen. Mehrfache Nachfragen und Nachforschungen in Archiven und Bibliotheken haben zu keinem nennenswerten Ergebnis geführt. Doch habe ich den holländisch erhaltenen Traktat »Van het Rycke Christi«, auf den Sepp aufmerksam gemacht hat, und die Briefe an Campanus und an die Christen in der Eifel zum erstenmal für eine zusammenhängende Darstellung Francks benützt.

Neue reiche Quellen sind mir aufgeschlossen worden in dem litterarischen Nachlaß eines Mannes, dessen Name in der Erforschung Sebastian Francks für immer an erster Stelle stehen wird, Franck Weinkauffs. Jahrzehnte hindurch hat Weinkauff Material zu einer Biographie Francks mit größter Hingebung gesammelt. Was man von einer solchen hätte erwarten dürfen, haben die Aufsätze in der Alemannia und der Abriß einer Lebensbeschreibung Francks in der Allgemeinen deutschen Biographie gezeigt. Sie ist nicht vollendet worden. Ich hatte die Absicht, nachdem ich das mir zugängliche Material über Franck durchgearbeitet hatte, mich an Weinkauff mit der Bitte um weitere Auskunft zu wenden; seine Korrespondenz zeigt, in welch liberaler Weise er andern die Früchte seiner Studien zu gut kommen ließ. Die Nachricht von Weinkauffs Tod hat diese Absicht zu nichte gemacht. Sein litterarischer Nachlaß ist an die Universitätsbibliothek Bonn übergegangen; Herr Geheimerat Professor Dr. von Schaarschmidt hat mir denselben in liebenswürdigster Weise zugänglich gemacht, wofür ich ihm und den andern Herrn Beamten der Bonner Bibliothek auch hier meinen Dank ausspreche. Eine größere zusammenhängende Ausarbeitung findet sich in dem Nachlaß nicht; wohl aber kürzere Entwürfe aus verschiedenen Zeiten, Exzerpte aus Francks Schriften und aus ungedrucktem Aktenmaterial (Weinkauff selbst gibt Alemannia, V, 137 über das Wichtigste Auskunft), eine große Menge Notizen über litterarische Zusammenhänge, Zitate u. s. w., ebenso von Reflexionen über Franck, sodann eine interessante Korrespondenz mit anderen Gelehrten über Franck. So liegt hier ein reiches Material vor, das jeder, der über Franck arbeitet, mit Dank und in pietätvoller Erinnerung an so viel treue Arbeit und Hingabe benützen wird. Von besonderem Wert waren mir die Auszüge aus den ungedruckten Reformatorenbriefen und den Ulmer Akten. Die vorliegende Arbeit will ja keine Biographie Francks geben und auch nicht alle litterarisch-kritischen und bibliographischen Fragen beantworten, die hier noch zu lösen sind. Aber sie versucht doch ein Bild seiner Gedanken zu geben auf Grund der möglichst vollständig gesammelten Daten über seine Lebensschicksale. Und da findet sich in Weinkauffs Nachlaß vieles, was speziell auf Francks Stellung zu den religiösen Parteien seiner Zeit und ebenso auf seine Bildungselemente neues Licht wirft. Ich habe in der Arbeit selbst angegeben, wo ich aus diesen Quellen geschöpft habe. Außerdem gaben

mir Weinkauffs Reflexionen Anlaß, meine Auffassung Francks einer nochmaligen Prüfung zu unterziehen; denn ich kann nicht verschweigen, daß seine Gesamtauffassung Francks und seines Verhältnisses zur Reformation nicht unerheblich von der meinigen abweicht, nicht in historischen Fragen, sondern im subjektiven Urteil. Ich habe doch, bei aller Bewunderung für Francks tiefen und reichen Geist, hie und da einige schärfere Linien zu ziehen versucht, um auch die Grenzen seines Wesens und des Rechts seiner Ideen zur Anschauung zu bringen, Linien, mit denen Weinkauff wohl kaum durchweg einverstanden gewesen wäre. Aber ich weiß, daß Weinkauff so groß gedacht hat, daß ihm jede Förderung des Verständnisses Francks willkommen war, auch wenn sie sich auf etwas anderen Bahnen bewegt hat; und in der Wertschätzung der besten Gedanken und der reinen idealen Gesinnung Francks fühle ich mich mit ihm eins.

Auch Weinkauffs Sammlung von Schriften Francks ist in den Besitz der Bonner Universitätsbibliothek übergegangen. Es sind darunter drei bisher nicht bekannte Schriften, „Was gesagt sei, der Glaub' thuts alles"; der holländische Traktat vom Reich der Welt und des Teufels, und von der Gemeinschaft der Heiligen; endlich eine Abschrift der handschriftlich in Amsterdam vorhandenen lateinischen Uebersetzung oder besser Paraphrase der „Theologia Deutsch". Diese Schriften erweitern das Material über Franck wesentlich.

Somit habe ich es Weinkauff vor allem zu verdanken, wenn die folgende Darstellung Francks auf einer breiteren Grundlage sich aufbauen kann, als die früheren Darstellungen seiner Lehre. Mich selbst haben dabei vor allem die Fragen beschäftigt, wie sich in Francks Gedanken eine Auseinandersetzung vollzieht zwischen mystischer und reformatorischer Heilslehre, zwischen der Hingabe an enthusiastische religiöse Strömungen und einer rationalen Auffassung des Christentums, und endlich — und das steht im Mittelpunkt — zwischen der Anerkennung des geschichtlichen Christentums und dem Streben, den Inhalt von Geschichte und Dogma zum Symbol ewiger allgemein-menschlicher Ideen zu gestalten. Von dieser Seite aus angesehen haben Francks Gedanken für die geschichtliche, die psychologische und die systematische Forschung großes Interesse.

In den Zitaten habe ich die ursprüngliche Orthographie nicht festgehalten — wo nicht sprachliche Zwecke verfolgt werden, ist das un-

möglich und unnötig —, dagegen die alten Wortformen meist und die Ausdrücke immer beibehalten, um die ursprüngliche Farbe möglichst zu wahren. Einige Willkür ist hier unvermeidlich. Ich habe die Zitate öfter ausgeschrieben, da die meisten Schriften Francks sehr selten und schwer zugänglich sind. Dienen sie dazu, zur eigenen Lektüre Francks zu ermuntern, so ist noch ein besonderer Wunsch des Verfassers erfüllt.

Für Erteilung von Auskunft und Ueberlassung von Büchern sage ich den Verwaltungen der Bibliotheken in Augsburg, Basel, Berlin, Bonn, Göttingen, München, Stuttgart, Tübingen, Ulm, Zürich meinen höflichen Dank.

Tübingen, im Juli 1892.

Alfred Hegler.

Inhalts-Uebersicht.

Uebersicht über die benützten Ausgaben der Werke Francks und die dafür gebrauchten Abkürzungen.

Zu vergl. ist Gödeke, Grundriß zur Gesch. der d. Dichtung, II^2, 9 ff. und C. A. Hase, S. Franck von Wörd, 295 ff. (Die Angaben sind hier nicht immer richtig.)

1) Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit. 1. A. 1528 (Stuttgart). Abkürzung: »Trunkenh.«
2) Diallage, d. i. Vereinigung, Nürnberg 1528. Benützt ist der Abdruck dieser Ausgabe von 1556 (Stuttgart). »Diall.«
3) Klagbrieff oder Supplikation der armen Dürftigen in England 1529.
4) Chronika u. Beschreibung der Türkey. 1530, Nürnberg, Friedrich Peypus (München). »Türkenchr.«
5) Chronika, Zeitbuch u. Geschichtbibel. Zitiert ist nach der veränderten Ausgabe von 1543 (Berlin), zur Vergleichung ist auch die 1. von 1531 (Stuttgart) benützt. »G. B.«
6) Von Ankunft der Messe... Eine Disputation S. Francken mit Antwort Joh. Cochlei. 1533 (Augsburg).
7) Daß Gott das einig, ein und höchstes Gut... 1534 (Stuttgart).
8) Weltbuch (1534); benützt ist die A. von 1542 (Tübingen). »W.«
9) Das theur und künstlich Büchlein Morie Encomion (mit den Traktaten, s. u. pag. 56 f.), 1534. Benützt ist die von Gödeke (Nr. 21) an erster Stelle erwähnte Ausgabe (Tübingen). »Enc.«
10) Paradoxa (1534). Benützt ist die von Gödeke (Nr. 27) an erster Stelle erwähnte Ausgabe, die Originalausgabe (Tübingen, Stiftsbibliothek). »Par.«
11) Wie man beten und psallieren soll (Abschrift aus Weinkauffs Nachlaß in Bonn, vgl. Wackernagel, das deutsche Kirchenlied III, 814 ff.).
12) Des großen Nothelfers... S. Pfennings Lobgesang 1537 (Berlin).
13) Sechshundertdreizehn Gebot und Verbot der Juden 1537 (München). »613 G. u. V. d. J.«
14) Germaniae Chronicon, 1538. Benützt ist die von Gödeke (Nr. 29) an erster Stelle erwähnte Ausgabe (Tübingen). »G. Chr.«
15) Chronika... von der Francken Ankunft... Benützt ist die von Gödeke (Nr. 31) beschriebene Ausgabe (Tübingen). »Frankencronik.«
16) Die Guldin Arch, 1538 (Stuttgart). »G. A.«
17) Handbüchlein, 1539 (Göttingen). »Handb.«
18) Kriegbüchlein des Friedens, 1539 (Stuttgart). »Kriegsb.«
19) Schriftliche... Auslegung des 64. Psalms, 1539 (München) »64. Psalm.«
20) Das verbütschiert mit 7 Siegeln verschlossene Buch, 1539 (Tübingen, Stuttgart). »V. B.«
21) „Was gesagt sei: Der Glaub thuts alles", 1539 (Bonn). »Gl.«

22) Sprichwörter, 1541 (bei Gödeke Nr. 1; Stadtbibl. Ulm). »Spri.«
23) Brief an Campanus und Brief an die Christen in der Eifel (holländisch; Zürich). »Brief an Camp.«
24) Van het Rycke Christi ,1611 (Göttingen, Bonn). »R. Chr.«
25) Tractaet van de Werelt, des Duyvels Rijk u. de Ghemeinschap der Heylighen (Sanctorum Communio), 1618 (Bonn). »R. T.« »S. C.«
26) Deklaration in Ulm, 1535 (Handschr. in Bonn, s. u. pag. 54 f.). »Dekl.«
27) Lateinische Paraphrase der „Theologia Deutsch" (Handschr. in Amsterdam, Abschrift in Bonn). »Theol. Germ.«

1563 [illegible]

Einleitung.

Je genauer ein Zeitalter durchforscht wird, um so mehr tritt der Reichtum an Triebfedern und geistigen Kräften zu Tag, die sich mannigfach abgestuft ergänzen oder bekämpfen. Wo vorher nur einige große, die ganze Zeit umfassende Gegensätze sichtbar waren, erscheint nun eine Reihe feinerer Unterschiede. Neben dem großen Bett, das den Hauptstrom in sich vereinigt, zeigen sich Abzweigungen, jenem ungleich an Masse und Wirkung, aber merkwürdig durch die Energie, mit der sie ihre eigene Bahn verfolgen und beachtenswert um der Schärfe willen, mit der sie eine Wendung in der Richtung des Hauptstroms selbst kenntlich machen. So ist die genauere Durchforschung der religiösen Kämpfe der Reformationszeit vor allem auch den radikalen Nebenströmungen der Reformation zu gut gekommen. Lange sind sie neben den beiden großen streitenden Parteien beinahe übersehen worden; jetzt kommt ihre Bedeutung und Eigenart immer mehr zur Anerkennung.

Auch hier läßt das Schema „Radikale Reformbewegungen der Reformationszeit" noch nicht die Fülle einzelner Erscheinungen ahnen, die sich unter diesem Titel verbirgt. Zu keiner Zeit spielen die sozialen und die religiösen Bestrebungen so sehr durcheinander, wie hier, und auch für die religiöse Seite dieser Erscheinungen läßt sich das volle Verständnis nur gewinnen, wenn man zugleich die Gärung auf wirtschaftlichem Gebiet ins Auge faßt. Aber auch wenn man die Kämpfe ausscheidet, die ganz überwiegend auf sozialem Boden sich vollziehen und in denen die neuen religiösen Gedanken zu Hilfe genommen werden eben als wirksamste Waffen für die sozialen Reformpläne, bleibt die Mannigfaltigkeit groß genug. Als relativ zusammengehörig hebt sich hier einmal die große Gruppe der Täufer ab. Das Streben nach gesonderter Gemeindebildung unter dem ihre Eigentümlichkeit wenn auch nicht voll bezeichnenden so doch gut andeutenden Feldzeichen der „Taufe auf den Glauben" bietet hier wenigstens ein äußerliches Mittel der Scheidung. Freilich scheinen die Unterschiede nahezu das Gemeinsame zu überwiegen, nicht bloß nach Ort und Zeit der Ausdehnung — die Ausbreitung in Oberdeutschland hat den Höhepunkt schon einige

Jahre überschritten, ehe sie ihn in Niederdeutschland erreicht —, sondern viel mehr noch nach dem Charakter innerhalb der einzelnen Phasen der Entwicklung. Aber bei aller Verschiedenheit der sittlichen Haltung und des religiösen Ernstes bei den einzelnen Täufern trägt die Stimmung doch gemeinsame Züge. Die Täufer haben den Eindruck, daß die Reformation rasch mit den herrschenden konservativen Mächten ein Bündnis geschlossen habe [1]; der Einschnitt, den das Auftreten der Reformatoren macht, wird anerkannt [2], aber sie haben das Werk Gottes wieder verfälscht, die Grenzen zwischen Gotteswort und Menschengebot, Gottesreich und Welt falsch gezogen. Losgelöst von den Mächten dieser Welt, auch von der Staatsgewalt, die doch ihrem Wesen nach heidnisch ist, da Gewalt und Liebe sich ewig widersprechen, muß die Gemeinde der wahrhaft Gläubigen sich sammeln, ein kleines Häuflein, in unmittelbarer Nachahmung der apostolischen Gemeinde, in den Regeln, die Christus den Jüngern gegeben hat, in der Ausübung des Banns, in der Erduldung der Verfolgung ihre Heiligkeit und Reinheit bewahrend. Die nahe Gottesherrschaft bildete den Hintergrund ihrer Gedankenwelt, die nicht reich war, aber in der Tiefe eines religiösen Gemüts wurzelte. Die ganze Geschichte der christlichen Jahrhunderte seit der Apostel Zeit schien aus dem Bewußtsein verschwunden; aber die Gegenwart mit ihren religiösen Kämpfen und ihrer noch unbefriedigten Erregung bot Anknüpfungspunkte genug, die Zeichen der Zeit als göttliche Gebote und Warnungen zu deuten und die neu erschlossene Schrift beflügelte die prophetische Phantasie; in der nahen Zukunft aber kam der Herr.

Es waren die Gedanken einer verfolgten Minderheit, ihrem Wesen nach gar nicht als Gedanken einer herrschenden Partei denkbar. Wo das Täufertum zeitweise zur Herrschaft kam oder doch bescheidene Freiheit gewann, sich zu entfalten, da konnte ein Doppeltes geschehen. Entweder es verwandelte sich der stille Mut des Dulders in den Fanatismus der alles zerstörenden Gotteskrieger — und vielfach war für die Täufer der Uebergang von der stillen Erwartung der göttlichen Herrschaft, die nur Gott herbeiführen werde, zu dem alten hussitischen Schlachtruf der Vernichtung der Gottlosen im Dienst des Herrn doch nur eine Frage der persönlichen Stimmung, des Temperaments und der Zeitlage. Für die sittliche Beurteilung macht das einen großen Unterschied und es ist ganz ungerecht, noch heute im geschichtlichen Urteil das be-

1) In klassischer Weise ist diese Stimmung schon vor dem Auftreten des Täufertums in der Flugschrift Valentin Ickelschamers „Klag etlicher Brüder an alle Christen von der großen Ungerechtigkeit und Tyrannei, so Endressen Bodenstein [Karlstadt] itzo vom Luther zu Wittenberg geschiet“ ausgesprochen.

2) Vgl. die Chroniken der mährischen Täufer über den Anbruch der Reformation in Josef Beck, die Geschichtsbücher der Wiedertäufer, Wien 1883 in Fontes rerum Austriacarum 2. A. 43. Band.

sonnene, durch sein Gewissen zum Martyrium verbundene Täufertum die Thaten des fanatischen entgelten zu lassen. Aber wo man die höchste Aufgabe der Geschichte nicht darin findet, einige sittliche Zensuren auszuteilen und zu richten oder zu retten, darf man doch bei dieser Unterscheidung nicht stehen bleiben. Der Zusammenhang beider Strömungen ist nicht zu verkennen, die Umwandlung ist auch nicht allein aus dem schweren Druck der Verfolgung zu erklären, der den Fanatikern zeitweise das Uebergewicht gegeben hat; wenn man auch zum Teil die Punkte bezeichnen kann, in denen der revolutionäre Geist oder — wie in Sankt Gallen und Appenzell — der religiöse Wahnsinn über die ernste Richtung Herr wird, es war doch schon bei dem Ursprung der täuferischen Bewegung in Zürich ein Ansatz wenigstens auch zu dieser Linie der Entwicklung vorhanden und wo in der Religion einmal die pathologischen Züge auftreten, ist es wie im übrigen Geistesleben: die Uebergänge werden oft unmerklich. Die andere Möglichkeit war, daß das Täufertum seine Prinzipien abstumpfte, daß es mit einigen Konzessionen, die sich von einem freieren Standpunkt aus geringfügig ausnehmen, aber für eine solche Partei sehr schwerwiegend waren, in der Stellung zum Staat, der Frage der Kriegssteuer, dem Verzicht auf die Gütergemeinschaft, z. T. auch auf die Eidesverweigerung, sich eine Duldung als Sekte errang. Seine hohen Ideale, den Grundsatz der Toleranz, den Gegensatz gegen alles offizielle, von oben herab gemachte Christentum, gegen alle Gewalt in Glaubenssachen, die Forderung persönlicher Heiligkeit und lebendiger Aneignung der religiösen Gedanken hat das Täufertum auch so zu bewahren gesucht. Aber auch die Schattenseiten, die sich bei solchen kleinen religiösen Gemeinschaften, die auf dem Prinzip persönlicher Heiligkeit aufgebaut sind, einzustellen pflegen, treten hervor — besonders bei den mährischen Täufern —, das bittere Urteil über die ganze übrige Christenheit, die Gefahr der Einbildung auf die religiösen Vorzüge und das hinterhältige, griffige Wesen den außen Stehenden gegenüber. Dazu kam, daß die ursprüngliche religiöse Frische und Begeisterung immer mehr nachließ, ein öder Mechanismus heiliger Sitten das Leben einengte und die Gemeinden nicht mehr die Kraft hatten, neue Formen hervorzubringen und dem Geist Raum zu schaffen gegenüber dem tötenden Buchstaben. So umschlossen am Ende die strengen Schranken, welche die Brüder von den andern religiösen Gemeinschaften und der Welt sonderten, nichts mehr, was des ängstlichen Schutzes wert gewesen wäre.

Aber das war doch erst spätere Entwicklung, wenn auch im ersten Ansatz angelegt. In der ersten Periode der Reformationszeit weist das Täufertum noch eine große Weite auseinandergehender Gedanken im einzelnen und eine Anzahl von Männern auf, die frei mit allen Strömungen ihrer Zeit Fühlung suchen.

Verwandtes schließt sich an. So können die radikalen Bewegungen

in Sachsen und Thüringen, die sich an den Namen Thomas Münzers, der Zwickauer Propheten und Karlstadts knüpfen, nicht unter das Täufertum subsumiert werden, sondern müssen in einer besonderen Gruppe diesem vorangestellt werden; aber der Zusammenhang der Prinzipien und zum Teil auch die geschichtliche Verbindung ist eng.

Einen wesentlich anderen Grundzug hat die antitrinitarische Bewegung. Das Täufertum steht zu den Reformationskirchen in einem überwiegend religiös bestimmten Gegensatz. Die Täufer opponieren zunächst nicht gegen Dogmen, sondern sie haben ein anders geartetes Ideal des christlichen Lebens und der Formen christlicher Gemeinschaft; theologisch sind die meisten wenig interessiert. Die Antitrinitarier stehen vor allem in einem theologischen Gegensatz zu den großen protestantischen Parteien — daß auch hier religiöse Gegensätze als letzte Motive der Trennung zu Grund liegen, soll damit natürlich nicht geläugnet und wird sofort näher bestimmt werden. Das Täufertum ist eine mächtige Volksbewegung und hat seine Kraft geschöpft aus Quellen, die viel tiefer reichen, als theologische Streitfragen. Der Antitrinitarismus hat seine Heimat in Gelehrtenkreisen; die sozialen Triebfedern, ohne die das Täufertum unverständlich ist, fehlen ihm. Auch macht es einen Unterschied, daß das Täufertum im ganzen von Germanen getragen ist, die Hauptvertreter des Antitrinitarismus dagegen Romanen sind. Es finden sich ja wohl Uebergangsformen zwischen beiden. Zwar bilden nicht eine solche, wie man schon wollte, Hans Denk und Ludwig Hetzer. Wenn sie — übrigens vor allem Denk auch mehr beiläufig — das Dogma bei Seite schieben, so hat das ganz anderen Charakter als die systematische Bestreitung des Dogmas bei den Antitrinitariern. Dagegen finden sich in Italien und Graubünden, wie in Polen Mischformen zwischen Täufertum und Antitrinitarismus. Doch kann das den Unterschied im ganzen nicht aufheben. Die täuferische Bewegung hat ihre Hochflut schon beträchtlich überschritten, als die antitrinitarische die ihrige erreicht. Anabaptismus und Antitrinitarismus entsprechen so zwei verschiedenen Entwicklungsstufen der Reformation selbst: der erstere der vorherrschend religiös bestimmten schöpferischen Periode der Reformation, der letztere der dogmatisch sich verhärtenden zweiten Periode. Die theologische Abgrenzung tritt in der letzteren immer mehr als Selbstzweck hervor; nur aus diesem Gegensatz ist eine Erscheinung wie der Antitrinitarismus zu begreifen. Es ist klar, daß sich zeitlich beides nicht durch eine scharfe Linie scheiden läßt: die Reformation war nicht eine Zeit lang rein religiöse und dann rein theologische Bewegung — wie ist Religion und Theologie bei Luther selbst von Anfang an verbunden! —, aber eine Entwicklung liegt vor, nach der Richtung hin, daß die religiösen Motive in der ersten Zeit selbständiger und unmittelbarer her-

vortreten, als in der späteren. Und gerade der Unterschied zwischen Täufertum und Antitrinitarismus zeigt die Entwicklung, die sich in den von beiden bekämpften großen protestantischen Kirchen vollzog.

Man kann deshalb auch die Frage aufwerfen, ob der Antitrinitarismus — es ist hier zunächst von seiner ersten Zeit die Rede, nicht von der festen Form, die er im Sozinianismus angenommen hat — überhaupt noch zu den „radikalen Reformbewegungen der Reformationszeit" zu rechnen sei. Denn daß das Täufertum mit ganz anderer, gleichsam elementarer Macht auftritt, ist unstreitig. Doch ist die Frage zu bejahen. Es läßt sich nachweisen, daß die Antitrinitarier in ihrem Kampf gegen das Dogma zuletzt von dem praktischen Zweck bestimmt sind, die Gemeinden zu der Reinheit der apostolischen Kirche zurückzuführen. Nicht als einzelne Dogmen aus rein theologischem Interesse werden das trinitarische und christologische Dogma bekämpft, sondern — wenngleich thatsächlich überwiegend mit theologischen Gesichtspunkten — als letztes und entscheidendes Hindernis praktischer Reformen. Die Antitrinitarier werfen den Führern des Protestantismus vor, daß sie nicht radikal genug das Verderben des Pabsttums beseitigen; sie fragen sich, warum, wenn alles andere im Pabsttum gefälscht ist, nicht auch diese Lehren es sein sollen. Sie handeln also unter dem Eindruck, es gelte, das reine Christentum durch radikale Ausscheidung des katholischen Verderbens herzustellen. Sie wollen die Flut der Reformationszeit benützen, um noch weiterzukommen, als man in Genf und Wittenberg für gut hielt. Dazu kommt, daß sie die Forderung der religiösen Freiheit und der Loslösung der Glaubensfragen vom Eingreifen des Staats mit einer Entschiedenheit betonen, die in der Reformationszeit bald nur noch an den Grenzen und außerhalb der großen Kirchen gefunden wird. Weiter liegt darin eine Aehnlichkeit zwischen den romanischen Antitrinitariern der zweiten und den deutschen Dissenters der ersten Periode vor, daß, wie erstere die vom Protestantismus übernommenen trinitarischen und christologischen Entscheidungen der alten katholischen Kirche, so letztere die aus dem Mittelalter, wenn auch nicht unverändert, übernommene Lehre von der stellvertretenden Genugthuung Christi verwerfen.

Endlich sind die Antitrinitarier dem Täufertum auch darin verwandt, daß sie — zwar in sehr verschiedenem Grad — die evangelische Heilslehre auch nach ihrer subjektiven Seite ablehnen und zum Teil auf mittelalterliche Gedanken zurückgehen, wie denn für den Sozianismus Ritschl das Nachwirken skotistischer Vorstellungen nachgewiesen hat [1]).

---

1) Ritschl, Gesch. Studien zur christl. Lehre von Gott, 3. Artikel, Jahrb. f. d. Theologie XIII, 268 ff., 283 ff.; Rechtf. und Vers. I^2 320; vgl. auch A. Fock, der Socianismus p. 505. Harnack, Dogmengeschichte III, p. 668.

Doch auch damit ist die Reihe der radikalen Reformer oder protestantischen Dissenters der Reformationszeit — man muß sich in Ermanglung eines besseren beider Titel bedienen — nicht abgeschlossen. Es bleibt eine Anzahl einzelner Männer übrig, die weder den Täufern noch den Antitrinitariern zuzuzählen sind und doch gleichfalls, von der Reformation beeinflußt, sich von den Reformationskirchen abgewandt haben. Die geistig bedeutendsten unter ihnen sind zweifellos Sebastian Franck und Kaspar Schwenkfeld. Beide scharf ausgeprägte Individualitäten, sich nahestehend durch ihre Anschauungen wie durch ihr Los, auch persönlich mit einander bekannt und oftmals zusammen als Rottengeister und Schwärmer verdammt. Beide stehen dem Ursprung der reformatorischen Bewegung noch so nahe, daß deren Gedanken in ihnen noch frisch und kräftig wirken und die Unruhe und Erregung der Zeit sich in ihren Schriften spiegelt. Aber im Vergleich mit dem Täufertum stehen sie einige Schritte zurück: den Enthusiasmus, mit dem die Täufer auf den Plan treten, teilen sie nicht. Die Reflexion überwiegt bei beiden die unmittelbare Hingabe an einen neuen religiösen Gedanken. Sie haben zu viel volkstümliche Elemente in sich aufgenommen (vor allem gilt dies von Franck) und noch zu viel unmittelbare religiöse Stimmung, um auf gelehrtem Boden den Kampf aufzunehmen, und doch zu wenig praktische Antriebe, um eine volkstümliche religiöse Bewegung im großen Stil zu begründen oder einer solchen reformierend sich anzuschließen.

Dabei ist der Unterschied beider Männer groß. Franck ist vom Humanismus beeinflußt, er hat neben der religiösen Frage durch seine geschichtlichen und geographischen Arbeiten, durch seine volkstümlichen Schriften verschiedenen Inhalts noch andere Interessen. Schwenkfeld beschränkt sich viel enger auf das religiöse Gebiet. In Franck werden noch einmal alle die Kräfte und Triebe wirksam, die in den ersten Jahren der Reformation zusammengewirkt haben, bis das religiöse Element schärfer hervortrat und die anderen sich unterordnete oder sie zurückschob: die humanistisch-wissenschaftlichen, die volkstümlichen und patriotischen, in beschränkterem Umfang selbst die sozialen Bestrebungen. Schwenkfelds Gesichtskreis ist von Anfang an, obwohl er um etwa 10 Jahre älter ist, enger begrenzt. Franck hat, wie schon oft bemerkt worden ist, Züge, die an einen modernen Menschen erinnern; Schwenkfeld erinnert am meisten an einzelne Führer des Pietismus. Weiter steht Schwenkfeld der protestantischen Lehre, selbst der spezifisch lutherischen Ausprägung derselben, viel näher als Franck; er hat an dogmatischen Fragen ein Interesse, das diesem fehlt. Franck hat in seinen Schriften beinahe von Anfang an — in seinen eigenen Hauptschriften von Anfang an — bis zuletzt einen Standpunkt vertreten; um einen Mittelpunkt gruppieren sich seine Gedanken, er hat von da an die Front nicht gewechselt, und die Spanne Zeit, die er als Schriftsteller selbstän-

dig wirkte (1530—42), hat seinen Anschauungen in keinem wesentlichen Punkt eine Wendung gegeben. Schwenkfeld dagegen hat die ganze Entwicklung von Luthers Auftreten an bis in die dogmatischen Streitigkeiten der Epigonen hinein durchlebt (er starb im Jahr 1562, im Alter von 72 Jahren); der erste Abendmahlsstreit hat ihn auf eigene Bahnen geführt; er hat zuerst mit den Zwinglianern, dann wieder mit den Lutheranern Fühlung gesucht; wie die beiden großen streitenden Parteien wurde auch er von der Abendmahlslehre zur Christologie weiter geführt und hat hier seine Theorien in dogmatische Einzelheiten hinein ausgebildet, die Francks Interesse durchaus fern liegen [1]). Sodann kritisieren beide scharf die neuen evangelischen Kirchen, aber sie scheiden sich dadurch, daß Schwenkfeld sich lostrennte aus Not, Franck aus Prinzip. Schwenkfeld hat, seitdem er sich mit Luther entzweite, gleichgesinnte Seelen um sich zu sammeln gesucht; wohin er kommt, wirbt er für seine religiösen Konventikel unter Katholiken, Lutheranern, Zwinglianern und Täufern. Er hat also, wenn auch in kleinem Umfang, stets eine empirische christliche Gemeinschaft erstrebt. So hat er auch wirklich Anhänger hinterlassen und noch bis heute giebt es Gemeinden, die sein Gedächtnis fortpflanzen. Franck hatte in diesem Sinn keine Anhänger und wollte keine haben. Er war grundsätzlich gegen jeden Versuch, eine besondere Kirchengemeinschaft zu gründen; er begeistert sich für keine der schon vorhandenen „Sekten", aber eine neue stiften will er auch nicht. Er schreibt „seinen Glauben nicht gern über Feld" und gerade ihm zugeneigten Christen sagt er deutlich, daß er keinen Anhang haben will (Brief an einige Christen in der Eifel, B. 8 b). Schwenkfeld ist ein theologisch interessierter Laie; Franck im Grunde weder Theologe noch Philosoph, sondern ein Litterat, der die religiösen Spannungen seiner Zeit tief empfand und sich zu einer ganz individuell gestalteten festen religiösen Ueberzeugung durchgekämpft hat. Schwenkfeld suchte Anhänger für seine praktischen Ziele eines ernsten Christentums und für seine dogmatischen Theorien; Franck suchte Leser, die ihn verstanden. Mag Franck in einer Geschichte der Theologie übergangen werden, wenn man den Begriff der Theologie und des Theologen durch die Absicht, für eine empirische Kirche zu wirken, konstituiert sein läßt — eine Geschichte der religiösen Vorstellungen kann ihn nicht übergehen. Für das Reich Gottes, die Sammlung der unsichtbaren Gemeinde der Gotteskinder zu arbeiten, das war freilich Francks Streben; aber mit einer empirischen Kirche fiel ihm das nicht zusammen. Franck steht für sich allein innerhalb der Parteien seiner Zeit, wie ihn Reimann [2]) genannt hat »vir si quis alius ἰδιογνώμων«.

---

1) Vgl. Chr. Sepp in Geschiedkundige Nasporingen, 1872 I, p. 161, Anm.: „Schwenkfeld had met de godgeleerden van professie, Franck met het godsdienstige volk te doen."

2) Reimann, Catalog. Biblioth. theolog. systemat.-crit. I, p. 743 bei

Sebastian Franck ist — nachdem Gottfried Arnold auch ihn den Angriffen der Orthodoxie gegenüber in milderem Lichte hat erscheinen lassen (Kirch. u. Ketzerhist. 1699, II, B. XVI, Kap. XXI, 40 ff.) — in unserem Jahrhundert wieder gleichsam neu entdeckt und seine Anschauungen sind nach den verschiedensten Seiten beleuchtet worden [1]). Für die Geschichte der radikalen Reformbewegungen der Reformationszeit bietet er deshalb so hohes Interesse, weil er den meisten wertvollen Gedanken, welche jenen zu Grund lagen, den deutlichsten und reinsten Ausdruck gegeben hat. Franck hat Beziehungen zu allen geistigen Mächten, welche für die Entwicklung der Reformation in ihrer ersten Zeit in Betracht kommen, zur Mystik und zum Humanismus, zur katholischen Kirche, wie zu den neuen Kirchenwesen, sowohl denen die unter dem Einfluß Wittenbergs, wie denen die unter dem Einfluß der Schweizer Reformation standen, er ist mit einem Teil der klassischen Litteratur wie mit Schriften der Kirchenväter, der Scholastiker und Mystiker vertraut, aber auch mit den neuen Ideen der Naturphilosophen und philosophisch gerichteten Reformfreunde, mit Agrippa von Nettesheim, Vives, Paracelsus; er kennt die täuferische Bewegung

J. G. Schelhorn, Ergötzlichkeiten aus der Kirchenhistorie und Litteratur 1762 I, p. 116.

1) Das Verzeichnis der Litteratur über Franck findet sich in Herzog² (H. Merz), bei C. A. Hase, Seb. Franck von Wörd, der Schwarmgeist, 1869, am vollständigsten bei Franz Weinkauff in der Alemannia, Zeitschrift für Sprache, Litteratur und Volkskunde des Elsasses und Oberrheins, Bd. 5, 1877, p. 133 ff. Bei dem engen Zusammenhang, der zwischen seinen Lebensschicksalen und seiner Stellung zu den religiösen Parteien seiner Zeit einerseits und seinen eigenen religiösen Anschauungen andererseits und ebenso zwischen den letzteren und den seine Volksschriften beherrschenden Gedanken stattfindet, muß auch für eine theologische Untersuchung die ganze Litteratur über Franck zu Rate gezogen werden. Besonders Wertvolles bietet hier vor allem Franz Weinkauff in seinen Abhandlungen in der Alemannia (Band 4—7) und seiner biographischen Skizze in der Allgemeinen Deutschen Biographie, Band VII, dann auch Friedrich Latendorf, Sebastian Francks erste namenlose Sprichwörtersammlung vom Jahre 1532, 1876, besonders p. 341 ff. Für die nachfolgende Untersuchung kommt von theologischen Bearbeitungen vor allem in Betracht: Karl Hagen, Deutschlands liter. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter, 3. Band, 1844, p. 314 ff., Daniel Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, Bd. I, II, III, H. W. Erbkam, Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation, 1848, p. 286 ff., F. Chr. Baur in Baurs und Zellers Theol. Jahrbüchern, 1848, p. 490 ff., Ed. Cunitz, Sébastien Franck et le spiritualisme au seizième siècle, Premier article (Nouvelle Revue de Théologie, 1860, Vol. V, p. 351 ff.) — leider ist die feine und geistvolle Arbeit nicht fortgeführt —, C. A. Hase l. c., Christian Sepp, Bijdrage tot C. A. Hases werk over Seb. Franck v. W. in Geschiedkundige Nasporingen, Leiden, 1872, I, 158—193. Als die vorliegende Arbeit schon zum Teil ausgearbeitet war, ist der Verfasser mit der eben erschienenen geistvollen Würdigung Francks bei Dilthey (Archiv für Gesch. der Philos., Band V, „Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert" 389—400) bekannt geworden. Ebenso mit J. H. Maronier, Het Inwendig Woord, Amsterdam 1890.

und die meisten radikalen Reformer, Denk und Hetzer, Hubmeier und Hut, Melchior Hofmann und Bünderlin, ebenso Münzer und Karlstadt, Schwenkfeld, Campanus und Servet. Er hat Fühlung mit dem, was in den oberen gelehrten Regionen vor sich geht und ist mit der Volksstimmung, dem dunkeln Empfinden der Massen, so vertraut wie wenig andere in jener Zeit. Und eben weil er außerhalb der Parteien steht, unparteiisch sein will, und in wirklich erstaunlichem Grad unparteiisch ist und doch innerlich an allem Entscheidenden teilnimmt, lassen sich die geistigen Strömungen jener bewegten Zeit so vorzüglich an ihm beobachten. Er hat Gedanken vertreten, die auch den enthusiastischen religiösen Bewegungen, also vor allem der täuferischen, zu Grund lagen, aber er war selbst nicht mehr in eine solche enthusiastische Bewegung verflochten, wie noch Denk. So nimmt er innerhalb der radikalen Reformbewegungen, sobald man nicht auf die äußere Geschichte, sondern die Entwicklung der Ideen sieht, eine zentrale Stellung ein. Wo man auf die feineren Unterschiede nicht achtete, hat man ihn darum bald zu den Wiedertäufern, bald zu den Schwenkfeldianern gezählt, bald als Vorläufer der Antitrinitarier aufgefaßt.

Sein Lebensgang begünstigte den freien Ueberblick und die Einsicht in die treibenden Kräfte der Zeit. Mit dem Volksleben war er offenbar von Jugend an vertraut — nur wer sie von Jugend auf im unmittelbaren Verkehr mit dem „Volk" belauscht hat, kann eine solche körnige, mit Humor und bildlicher Anschaulichkeit getränkte Sprache voll derben kräftigen Lebens reden (außer Luther ist ihm wohl im 16. Jahrhundert hierin keiner überlegen). Er besaß theologische Bildung, die er im Dominikanerkolleg in Heidelberg erworben hat. In seine ersten Jünglingsjahre — er war bei Luthers Auftreten 18 Jahre alt — fiel der Beginn des Kampfes mit Rom. Er war nacheinander katholischer Priester, evangelischer Geistlicher, seit 1528 freier Litterat, mit Eifersucht seine Selbständigkeit wahrend und kein kirchliches Amt begehrend. Sein Aufenthalt waren die großen Mittelpunkte des wirtschaftlichen und geistigen Lebens, die Reichsstädte, erst Nürnberg, dann Straßburg, seit 1532 war er in Eßlingen, nach einem Jahr in Ulm, wo er die längste Zeit blieb, zuletzt, als ihn der Eifer des protestantischen Pfarrers in Ulm, Martin Frecht, vertrieb, in Basel. Er verkehrte mit dem Adel, den Patriziern, den Bürgern. In Zeiten der Not griff er zum Handwerk des Seifensieders. Seine Arbeit suchte er als freier deutscher Schriftsteller — ohne daß man ihn mit R. Gosche (Zeitschr. f. a. Erdkunde 1853, 1. Band, pag. 257) für ein „entschiedenes Prototyp eines modernen Litteraten im freiesten, besten und schlechtesten Sinn des Worts" halten müßte —, seinen Erwerb als Drucker und Verleger von Büchern. Dabei sieht er seine Arbeit als Dienst in Gottes Reich an: was er vom Herrn hat, will er schrift-

lich dem Volk Gottes mitteilen, nicht vergraben; aber er will dazu ein freier Mann sein, durch kein Amt verstrickt, es soll nicht heißen: Weß Brot ich eß, deß Lied ich sing [1]). Er schreibt Weltgeschichte und sucht die Völker unparteiisch zu schildern, aber er ist von heißer Liebe zum deutschen Volk beseelt. Die Trennung von Rom war auch für ihn die innere Befreiung: aber in den Wirren der nächsten Jahre fand er bei keiner Partei die Duldung und bescheidene Freiheit, die er suchte. Erasmus veranlaßte seine Vertreibung aus Straßburg, die Führer der protestantischen Partei im Süden, ob sie nun Luther oder Zwingli sich anschlossen, suchten ihn unter die Ordnungen der neuen Kirchen zu beugen; von Rom war nichts zu hoffen — seine Angriffe gegen Rom gehören zu den schärfsten in der Reformationszeit —, aufs heftigste griff ihn Cochläus an (vgl. „Von Ankunft der Meß, Ein Disputation S. Francken mit Antwort Joh. Coclei", 1533) [2]). Rings um ihn spielten sich die Kämpfe jener Zeit ab: der Sturz des Alten, das Ringen der Wittenberger mit der Schweizer Reformation, die Ausbreitung und die Unterdrückung der Täufer. Wenige haben die Kämpfe der Zeit so als ein Ganzes auf sich wirken lassen, wie er. Die Leidenschaften der religiösen Parteiung haben am Ende auch sein Leben zerstört; in der Not ist er gestorben, wie Hans Denk, mit dem er so viele Aehnlichkeit hat, in Basel. Es läßt sich begreifen, daß sein Urteil über die Zeit und die in ihr ringenden Mächte nicht in ein Loblied ausmündete.

Doch, wenn er auch allein stand, er gehört innerlich trotzdem einem größeren Kreis an, das Urteil über ihn bestimmt mit die Anschauung, die man von den radikalen Reformbewegungen gewinnt, und wird umgekehrt von dem Standpunkt beeinflußt, von dem aus man die letzteren anschaut.

Wenn man den Charakter der radikalen Reformbewegungen der Reformationszeit sich deutlich machen wollte, wurde meist von zwei verschiedenen Gesichtspunkten ausgegangen. Schon der Name führt darauf, daß in diesen Erscheinungen eine Uebertreibung des protestantischen Prinzips selbst vorliegt. Aber dem steht gegenüber, daß dieselben, wie schon in der Reformationszeit von protestantischer Seite mit Entschiedenheit hervorgehoben und seitdem immer wieder in mannigfacher Weise ausgeführt worden ist, vielmehr ein Zurückgreifen auf spezifisch mittelalterliche Gedanken und Ideale aufweisen. Keine von beiden Betrachtungsweisen wird, einseitig durchgeführt, den Thatsachen gerecht. Der erste Eindruck ist der, daß die „Radikalen" wirklich von

1) Vgl. seine von Weinkauff mitgeteilte Supplikation um Aufnahme in Ulm (Alem. IV, bes. p. 26).

2) Ein Rücktritt zur kathol. Kirche, wie ihn Th. Thamer u. a. Dissenters vollzogen, ist bei Franck völlig undenkbar.

den protestantischen Ideen und Forderungen ausgegangen sind, sie gesteigert und Eingrenzungen derselben durch rücksichtslosere Ergreifung der Mittel und Fassung des Ziels entfernt haben. Man darf nie vergessen: eine gemäßigte und eine radikale Richtung haben sich zuerst über Fragen des praktischen Vorgehens getrennt, so daß beide Parteien in der Theorie einig schienen, und nur der Zeitpunkt und die Art des Vorgehens Streit erregten; so war es in Wittenberg, ebenso in Zürich. Erst allmählich kamen die verschiedenen Prinzipien zu Tag, wobei allerdings merkwürdig ist, wie rasch und scharf die Führer der Reformation erkannt haben, daß es sich um einen durchgreifenden und tiefgehenden Unterschied handle. Zweifellos kam ihnen dafür neben dem großen Blick für die Sache die genaue Kenntnis der Personen zu gut. Allein sieht man nun auf die letzten leitenden Gedanken selbst, so ist der Zusammenhang mit mittelalterlichen Gedanken und Bewegungen unverkennbar. Luther und Zwingli haben gleich beim Beginn dieser Wirren ihren Gegnern vorgeworfen, daß sie eine neue Möncherei aufrichten und noch die Konkordienformel sagt von den Anabaptisten (Müller, die symbolischen Bücher 1882 pag. 728.27): „Tota vero ipsorum secta nil nisi novus quidam est monachismus“. Eine ganze Reihe der Sondermeinungen der Täufer lassen sich schon bei den Waldensern, andere bei den Hussiten oder in den häretischen Lehren nachweisen, welche sich durch Verbindung hussitischer und waldensischer Gedanken im Lauf des 15. Jahrhunderts in Deutschland gebildet hatten [1]). Bei andern ist es den protestantischen Beurteilern der Täufer, einem Bullinger, Menius u. a. leicht gefallen, die Parallelen aus dem Mönchstum beizubringen und nachzuweisen, wie das ganze Treiben der Täufer auf ein neues, buchstäblich zu befolgendes Gesetz hinführe, das die christliche Freiheit zerstöre. Aber auch ein dem Täufertum gegenüber so besonnener Beurteiler wie Franck hat in seiner Charakteristik der Täufer in der Ketzerchronik auf die Verwandtschaft mit dem Mönchtum hingewiesen [2]). Ein unmittelbarer geschichtlicher Zusammenhang zwi-

1) Vgl. L. Keller, Die Reformation und die älteren Reformparteien, 1885. K. Müller in Zeitschr. für Kirchengesch. Bd. VIII, p. 259, Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen III (1887) p. 44. W. Böhm, Friedr. Reisers Reformation des Kaisers Sigismund, Leipzig 1876. H. Haupt, Hussitische Propaganda in Deutschland, histor. Taschenbuch, 6. Folge, 7. Jahrg., id. Neue Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Waldenser, in Histor. Zeitschr., Neue Folge, 25. Bd.; id. Waldensertum und Inquisition, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, 3. Bd.; id. Die religiösen Sekten in Franken vor der Reformation, Würzburg, 1882; W. Preger, Das Verhältnis der Taboriten zu den Waldensern, bayer. A. d. Wiss. XVIII; G. F. Ochsenbein, Aus dem schweizerischen Volksleben des 15. Jahrh., 1881.

2) Vgl. G.B. II, 194. Der Ausdruck „Müncherei“ wird hier mehrfach auf die Täufer angewendet. Sie haben „wie die Münch Regel in Essen“ u. s. w. (194a); „sie geben schier dem Leiden zu, das die Papisten den Werken, Christen der Gnad und Christo“ (194b). Sie sollen sich hüten, daß nicht

schen den mittelalterlichen Sekten, speziell den Waldensern, oder den vom Franziskanerorden bestimmten Kreisen und dem Täufertum ist bis jetzt nicht nachzuweisen. Es ist auch schwierig, da die Frage auf die persönliche Entwicklung einzelner Männer hinausführt, welche für uns, wo es sich um eine so sehr ins Einzelne gehende Analyse der Einflüsse handelt, im Dunkel liegt und wohl auch bleibt, da es meist Männer sind, die nicht die Gedanken ihrer Zeit in ihrer klaren, scharfen, auch uns überlieferten Ausprägung in sich aufgenommen haben, sondern Eindrücke auf sich wirken ließen, deren Herkunft ihnen vielleicht selbst unbekannt war. Woher z. B. Jörg Blaurock, der vor der Januardisputation 1525 in Zürich auftaucht, die Anregung zu seinem Auftreten erhalten hat, wer will das bestimmen? Und doch ist mit seinem Auftauchen in Zürich die entscheidende Wendung von der radikalen Partei hinüber zur gesonderten religiösen Gemeinde verbunden [1]). Am Ende läuft hier auch die Kontroverse über den Zusammenhang der Täufer mit mittelalterlichen Erscheinungen, wie sie durch Keller, der einen Zusammenhang mit den Waldensern behauptet (Die Reformation und die älteren Reformparteien), in anderer Weise durch Ritschl (Proll. zur Geschichte des Pietismus), der an eine Abstammung der Täufer von den Franziskanern denkt, angeregt worden ist, auf ein unfruchtbares Feld aus, sofern sie sich auf die Entstehung des Täufertums beschränkt. Faßt man die Sache scharf, so ist hier noch nichts nachgewiesen. Es wird doch dabei bleiben, daß der entscheidende Anstoß für die Entstehung des Täufertums von der reformatorischen Bewegung herstammt; gerade in Zürich läßt sich die Entwicklung von der entschiedenen Richtung innerhalb der Reformpartei zu einer sich loslösenden radikalen Partei und weiter zu einer religiösen Separation Stufe für Stufe verfolgen (vgl. A. Baur l. c. 56, E. Egli, l. c. 93). Dagegen ist zweifellos, einmal, daß für die rasche Ausbreitung des Täufertums einen Erklärungsgrund neben anderem das Fortwirken spezifisch Waldensischer und z. T. auch Hussitischer Gedanken bildet. Das hat doch wohl an manchen Orten den Boden für die täuferische Propaganda so empfänglich gemacht. Die Mittelpunkte sektirerischer Bewegungen im 14. und 15. Jahrhundert spielen beinahe ohne Ausnahme in der Geschichte des Täufertums wieder eine Hauptrolle. Freilich

„eitel Affenwerk, Heuchlerei und Müncherei aus ihrer Vollkommenheit werde" (197 a).

1) Heberle, Die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz, Jahrb. f. d. Th. III, C. A. Cornelius, Geschichte des Münsterischen Aufruhrs, II. Buch, 1860, p. 25 ff., E. Egli, Die Züricher Wiedertäufer, 1878, p. 19, p. 23 ff.; G. Straßer, Der schweizerische Anabaptismus zur Zeit der Reformation in „Berner Beiträge zur Geschichte der Schweizerischen Reformationskirchen", ed. F. Nippold, 1884, p. 192 ff., A. Baur, Zwinglis Theologie, 2. Band, 1889, p. 72 ff. Vgl. auch die Darstellung in den Chroniken der mährischen Täufer bei Beck l. c. p. 18 ff., 79 ff.

schufen auch ohne unmittelbaren geschichtlichen Zusammenhang die allgemeinen politischen und kirchlichen Verhältnisse z. B. in den Reichsstädten ein günstiges Feld, wie für die Verbreitung der ketzerischen Vorstellungen im Mittelalter, so später für das Täufertum; allein, nicht in fest organisierten Gemeinden regelrecht fortgepflanzt — davon kann keine Rede sein —, wohl aber in Form von Hoffnungen, religiösen Vorstellungen, die z. T. aus dem Gebiet des Volksaberglaubens ihre Kraft zogen, Stimmungen, denen der Unwille über die kirchlichen Mißbräuche immer neue Nahrung bot, haben die ketzerischen und speziell die waldensischen und hussitischen Anschauungen im 15. Jahrhundert ein zähes Leben gehabt. Und weiter ist die entscheidende Frage nach dem Charakter des Täufertums nicht abhängig von dem Nachweis solcher Zusammenhänge im einzelnen. Denn wenn man von allen Sonderbarkeiten einzelner Täufer absieht, die ihr Vorbild in mittelalterlichen Erscheinungen haben, die Hauptsache bleibt: daß in der Heilslehre selbst die Täufer und ebenso die andern Radikalen sich die Grundgedanken der evangelischen Anschauung nicht voll angeeignet haben. Sie eröffnen hier eine Polemik, die sich zwar zunächst gegen die übeln praktischen Wirkungen der evangelischen Heilslehre wendet, die aber deutlich verrät, daß diese nicht in ihrer ganzen Tiefe und Konsequenz dem Bewußtsein aufgegangen ist. Also gerade in dem, was, wenn man auf die Prinzipien sieht, den Kern der Reformation bildet, kann man nicht sagen, daß die Radikalen eine Uebertreibung der protestantischen Gedanken darstellen; sie biegen in mittelalterliche Ideen zurück. Dieses Urteil gilt von allen Radikalen von Münzer an bis hinaus auf den Antitrinitarismus, freilich in sehr abgestufter Weise; denn irgendwie beeinflußt von der evangelischen Heilslehre sind die meisten und es ist oft nicht leicht, zu entscheiden, ob die mitgeführten Elemente evangelischer Heilslehre nur Verbrämung sind oder ob sie in irgend welchem Maß sich innerlich mit den andern entgegengesetzten verbunden haben. Denn was nun positiv die Theorien der Radikalen hier meist bestimmt hat, ist die mystische Heilslehre in der Gestalt, die sie durch die deutsche Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts erhalten hat; Tauler und die Deutsche Theologie haben hier in erster Linie eingewirkt; noch näher lag für manche Staupitz. Damit ist aber auch schon gesagt, daß der Gegensatz nicht durchweg leicht zu definieren ist. Denn die mystische Heilslehre war in der Entwicklung der evangelischen Anschauung vom Heil und speziell in der persönlichen Entwicklung Luthers eines der bildenden Elemente. Auch hat der schroffe Bruch mit den katholischen Institutionen der Heilslehre doch selbst da eine andere Färbung gegeben, wo, wie bei vielen Radikalen, die Formeln der mittelalterlichen Mystik einfach übernommen wurden. Man kann sich das Bewußtsein nicht so mechanisch vorstellen, daß es für die

Auffassung des Heils gleichgültig wäre, ob ein so mächtiges System von Heilsbedingungen und Heilsgarantieen, wie es die katholische Kirche darstellt, nur zurückgeschoben, im übrigen unangetastet gelassen wird, oder ob es aufs schärfste als antichristlich bekämpft wird. Doch das macht nur die Notwendigkeit genauerer Bestimmungen deutlich; als umfassender Gesichtspunkt bleibt doch bestehen, daß nach dieser Seite die „Radikalen" nicht das Neue überstürzt haben, sondern im Widerspruch mit dem Neuen auf ältere Gedanken zurückgegangen sind, daß sie somit hier nicht den linken Flügel des Protestantismus bilden, sondern in mannigfachen Schattierungen Uebergänge zwischen katholisch-mystischer und evangelischer Heilsauffassung darstellen.

Abschließend kann dieses Urteil jedoch, für sich allein, nicht sein. Von einer andern Seite aus betrachtet stellt sich die Reformation dar nicht als eine neue Lehre von Sünde und Gnade, Glauben und Werken, Rechtfertigung und Wiedergeburt, sondern als eine Vergeistigung und Verinnerlichung der christlichen Religion durch Zurückgreifen auf ihren göttlichen Ursprung. Und dieser Gesichtspunkt ist unentbehrlich, wenn man den radikalen Reformbewegungen jener Zeit gerecht werden will. Selbst allen den abstoßenden und tollen Ideen und Handlungen religiöser Erregung, die jene Bewegungen an einzelnen Stellen aufweisen, liegt doch, mißbraucht und verdorben, das Streben zu Grund, die Religion als einen eigenen selbständigen Besitz des Einzelnen mit innerer Freiheit zu gestalten, sie aus den äußerlichen Zeremonien und dem mächtigen Bau der Heilsvermittlung dahin zu führen, wo ihre Heimat ist, ihr Recht und ihre Kraft, zu Gott und seiner Offenbarung in der Menschenseele, mit der Gott redet und die ihm allein, keinem Menschen, verantwortlich ist. Wo eine Erneuerung vor sich geht durch Zertrümmerung der Formen, die bisher den geistigen Gehalt eingeschränkt aber auch bewahrt haben, da geschieht es leicht, daß die gelösten Kräfte auch verheerend wirken. In dem Streben nach Vergeistigung der Religion liegt die Möglichkeit, daß alles in bodenlose Willkür ausläuft, die erregte Phantasie oder der ungezügelte Trieb als innerlich empfundenes Wirken des Gottesgeistes verstanden wird und so, was im Geist begonnen hat, im Fleisch, die Freiheit in schlimmerer Knechtschaft endet. Aber das ist doch nur der Mißbrauch; bei anderen tritt das Ideal ungetrübter in die Erscheinung. Unter diesem Gesichtspunkt der inneren freien Aneignung der Religion, ihrer Loslösung von tötenden Formen, der religiösen Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen kommen dann die besten Gedanken der radikalen Reformer in die richtige Beleuchtung. Und hier sind sie wirklich den protestantischen Hauptkirchen gegenüber die „Radikalen"; hier ist der Bruch mit dem Mittelalter schroffer, die Berührung mit neueren Gedanken zahlreicher [1]). Es sind doch aus diesem Streben nach einer

1) Die doppelte Betrachtung der Reformation, sofern sie auf Grund ver-

innerlich lebendigen Gestaltung der Religion von den Radikalen nach verschiedenen Seiten klar die Konsequenzen gezogen worden. Neben Gedanken, um deren Recht heute noch gestritten wird, haben sie doch auch Grundsätze vertreten, die im ersten Anfang der Reformation auch enthalten, aus ihrem Geist entstanden, aber bei den Führern und in der Bahn, die der Protestantismus zunächst einschlug, immer mehr zurückgetreten sind — Grundsätze, in denen das evangelische Christentum unserer Zeit ein wertvolles und unentbehrliches Besitztum erkennt.

Franck hat in der Geschichte des Protestantismus die Bedeutung, daß er im Anschluß an die Prinzipien der Reformation, aber zum Teil im Widerspruch mit ihrer Umgrenzung und Gestaltung in der kirchlichen Form des Protestantismus den geistigen Charakter des Christentums und den persönlichen Charakter der Religion entschieden geltend gemacht hat. Ob er hiebei Formulierungen gefunden hat, die im ganzen den Aufstellungen der Reformatoren überlegen sind, ob er nicht durch energische Verfolgung dieser einen Linie Stellungen aufgegeben hat, welche das evangelische Christentum sich nicht wird nehmen lassen, das wird noch zu untersuchen sein. Jedenfalls aber hat er die besten Gedanken der radikalen Reformbewegung nach der bezeichneten Seite hin am vollständigsten, besonnen und unerschrocken ausgesprochen. Als er sie aussprach, lag ihm doch schon ein längerer Abschnitt der Entwicklung der Reformation vor; die verschiedenen Parteien hatten sich schon so weit geschieden, daß ein aufmerksamer Beobachter auf die Verschiedenheit der Prinzipien aufmerksam werden konnte. Man könnte neben Franck etwa an Denk oder Servet denken; allein der erstere ist noch persönlich in die Kämpfe verflochten und hat nicht die Weite des Blicks wie Franck, der letztere steht schon durch seine Nationalität und seinen Lebensgang weniger in Fühlung mit den treibenden Kräften der deutschen Reformation, so weit er im übrigen Franck an theologischer Durchbildung, systematischem Interesse und wohl auch an spekulativer Kraft überragt. Franck hat in die Darstellung dieser Gedanken sein ganzes persönliches Empfinden hineingelegt; und doch hat er dieselben meist nicht geschaffen, sondern teilt sie mit einer größeren Zahl ähnlich gesinnter Männer. Er hat sie nicht zum erstenmal ausgesprochen, aber

sönlicher Heilserfahrung eine neue Heilslehre hervorgebracht, ein neues Verständnis des Evangeliums geschaffen hat, und sofern sie der vorausgehenden Entwicklung gegenüber eine Vergeistigung und Verinnerlichung der christlichen Religion darstellt, ist oben nur äußerlich nebeneinandergestellt worden, da der nächste Zweck nicht mehr erfordert. Es ist jedoch deutlich, daß beides nicht beziehungslos ist und ebenso, daß das erste die Reformation nach ihrem positiven Gehalt bezeichnet, das andere ein mehr formaler Gesichtspunkt ist. Aber für ein geistiges Gut, das, wie die Geschichte ausweist, fortwährend der Gefahr der Verschlechterung und des Mißbrauchs ausgesetzt ist, und das den Gesetzen aller menschlichen Entwicklung unterliegt, ist dieser zweite Gesichtspunkt nicht zu unterschätzen.

am klarsten ausgedrückt. Die Versuchung, in Bahnen gewaltsamen Umsturzes einzubiegen, liegt für ihn ganz fern. Keine seiner Handlungen zeugt gegen seine Grundsätze — seine Gegner wären nicht müßig gewesen, solche zu notieren —; darum kann man seine Gedanken in ruhiger, wie Franck sagt, „affektloser“ Betrachtung analysieren, ohne einen anderen Maßstab, als den der inneren Berechtigung. Der Fanatismus der radikalen Richtung fehlt ihm, wenn auch nicht die Schärfe. Der Gegensatz gegen die evangelische Heilslehre tritt bei ihm gegenüber dem Ideal eines freien persönlichen Christentums zurück. Dieses Ideal zeigt bei ihm Keime weitergehender Gedanken, die später auseinandertreten, hier aber noch vereinigt sind. Neben dem *mystischen* Element, das durchaus das herrschende ist bei Franck wie bei den allermeisten der protestantischen Dissenters — erst im Sozinianismus ist das rationalistische maßgebend und hat das mystische verdrängt —, regt sich doch leise ein *rationalistischer* Zug. In seiner Forderung der Selbstverantwortlichkeit des Christen, in seiner Loslösung des einzelnen von der Gemeinschaft und schließlich selbst von der Geschichte, in seinem Zurückgehen auf die innere Erfahrung, seiner kritisierenden, mit welterfahrenem Urteil abwägenden Stellung den Kirchen gegenüber sind Ansätze enthalten, die erst viel später zur Entfaltung gekommen sind.

Es soll nun bei der folgenden Untersuchung von einem einzelnen Punkt ausgegangen werden. Die Opposition der radikalen Reformer gegen den Gang, den die Reformation genommen hatte, gruppiert sich — abgesehen vom Gegensatz gegen die Dogmen der alten Kirche — um drei Punkte: den Kampf gegen die evangelische *Heilslehre* und ihre schlimmen Wirkungen auf sittlichem Gebiet; den Kampf gegen die aus Gläubigen und Ungläubigen gemischte, an den Staat sich anlehnende, von ihm beschützte und benützte *Kirche* mit ihrem Predigtamt und ihren Sakramenten; und endlich den Kampf gegen die Begründung des christlichen Glaubens und Lebens auf die *Bibel* statt auf den *Geist*. Der dreifache Widerspruch ist bei Franck ausgeprägt, wie sich zeigen wird, in enger Verschlingung. Doch hat er den dritten in umfassenderer und tiefer begründeter Weise ausgesprochen als irgend einer der andern Radikalen, so daß auch die andern sich ohne Zwang von hier aus betrachten lassen. In seiner *Bekämpfung des Schriftprinzips und seiner Begründung des Christentums auf das innere Wort hat er dem Spiritualismus der Reformationszeit den vollkommenen Ausdruck gegeben*; so daß wenn man auch die Motive für diese seine Anschauung in Betracht zieht, damit zugleich seine persönliche Eigenart am schärfsten hervortritt.

Daß hier ein entscheidender Gegensatz vorliegt, ist von seinen eigenen Zeitgenossen wohl bemerkt worden und in der protestantischen

Orthodoxie, soweit ihre theologischen Führer von Franck überhaupt noch etwas wußten, hat sich dieses Bewußtsein eher noch gesteigert, denn ihr sind manche mystische Züge, die den Reformatoren noch wertvoll und vertraut waren, fremd geworden. Einige Belege mögen dafür angeführt werden. Francks Hauptgegner in Ulm, Martin Frecht, schreibt an Bullinger [1]) von »subtilioribus Anabaptistis, quales sunt Schlesitici [Die Anhänger Schwenkfelds] et Francici Spiritus, qui scribunt et in angulis mussitant multa de verbo externo et interno, de littera, Spiritu et Sacrorum ministris. Qui palam docent: Scripturam non esse verbum Dei, in omnium mentibus verbum internum latere, quod externi duntaxat verbi testimonio in liquidum veniat, aliud ministerio vocatorum oeconomiae Ecclesiasticae genus exspectantes. Hujus farinae videtur esse Sebastianus Francus ..... Obtulit is quidem declarationem [2]), sed eam quae meo judicio alia indigeat, tam est nunc obscurus nunc vero lubricus in expositione verbi externi et interni. Non ignoras, ut olim in verbo externo luserint Denkius et Haetzerus. Jurares, eos in Franco et suis complicibus revixisse.« Wie Frecht hier auf die Aehnlichkeit mit Denks und Hetzers Lehren vom Unterschied des inneren und äußeren Worts aufmerksam macht, so hatte er schon vorher aus der Aehnlichkeit mit Denk, Hetzer und Münzer Waffen gegen Franck geschmiedet [3]). Ebenso hat Melanchthon in der von ihm verfaßten Erklärung, die auf dem Theologenkonvent in Schmalkalden im Jahr 1540 gegen Franck und Schwenkfeld erlassen worden ist, neben der Absonderung von der Kirche und dem Satz, alle Sünden seien gleich, auch die Mißachtung der Schrift gegenüber dem Geist gerügt [4]): »Multa etiam colligit Francus ad scripturae autoritatem extenuandam et jubet spiritum quaeri omisso verbo. Nos autem retineamus dictum Pauli: Fides ex auditu est, auditus per verbum Dei. Spiritus sanctus est efficax per verbum. Nec assentiendum est ullis imaginationibus de Deo et voluntate Dei sine certo verbo Dei. Hanc verbi Dei et ministerii gloriam omnes pii discant agnoscere et venerari, ut veram et firmam doctrinam et consolationem retineant.« Luther hat sich, so lange Franck lebte, nie gegen ihn gewandt, wie er erklärt, weil er ihn zu sehr verachtet habe und „allzeit gedacht, sein Schreiben würde nichts gelten bei allen vernünftigen, sonderlich bei Christenleuten,

---

1) Epistolae ab Ecclesiae Helveticae Reformatoribus vel ad eos scriptae. ed. J. C. Fueslinus (1742) p. 167 ff.

2) Gemeint ist die Erklärung Francks, von der C. Th. Keim die Reformation der Reichsstadt Ulm, 1851, p. 275 ff. berichtet.

3) Keim l. c. p. 234.

4) Ph. Melanchthonis Consilia sive judicia theologica, ed. Christophorus Pezelius 1600, p. 387.

und von sich selbs in Kurz untergehen, wie ein Fluch eines zornigen bösen Menschen“ [1]). Nach Francks Tod hat er seine Ansicht in der Vorrede zu M. Johann Freders Schrift zu Ehren des Ehestandes ausgesprochen (W.W. E. A., Band 63, pag. 384 ff.). Er führt hier aus, wie schwer es sei, aus seinen Schriften zu erkennen, was er eigentlich geglaubt habe „ohn so viel ich dem Geruch meiner Nasen nach spüren und urtheilen kann, so ist er ein Enthusiast oder Geister, dem nichts gefället, denn Geist, Geist, Geist, der vom Worte, Sakrament, Predigtamt nichts hält, sondern nach dem Geist soll man leben“ (l. c. 386 f.). Luther erinnert daran, daß diese Lehre schon Münzer aufgebracht habe. An Francks Urteil über Luthers Berufung auf die Worte „das ist mein Leib“ (in der Kezerchronik) merke man „daß er den Buchstaben der heiligen Schrift feind ist und nicht allein ein Schwärmer oder Sakramentschänder, sondern wie gesagt ein Geister und Enthusiast ist, der nicht will unter Gottes Wort oder der heiligen Schrift, sondern Richter und Meister über sie sein aus dem Geist“ (l. c. pag. 387). In den Schmalkaldischen Artikeln und der Konkordienformel werden die „Enthusiasten“ mehrfach verdammt, welche die Vermittlung des göttlichen Geistes und der Gnade durch das äußere Wort und die Sakramente verwerfen, ohne daß jedoch Francks Namen genannt würde [2]); gedacht ist jedenfalls auch an Franck, so wenn in den Schmalkaldischen Artikeln (l. c. 321, 3) genannt werden »multi adhuc hodie, qui acute discernere volunt inter spiritum et literam«; ebenso pag. 322, wo geklagt wird, daß die Enthusiasten »mundum garrulitatibus et scriptionibus implent«. Zu größeren theologischen Kämpfen hat sodann Francks Spiritualismus in Holland geführt, wo seine Schriften und Ansichten große Verbreitung gefunden hatten; H. C. Rogge (Caspar Coolhaes, II, 1865) und Chr. Sepp (Geschiedkundige Nasporingen, 1872, pag. 172 ff.) haben darüber interessante Mitteilungen gemacht (vergl. auch Epistolarum theol. Th. Bezae Liber unus, Genevae 1573, pag. 64). Und zuletzt hat noch der Mann, der als letzter bedeutender Vertreter der lutherischen Orthodoxie gegenüber dem Pietismus und der Aufklärung gilt, V. E. Löscher, Franck fortwährend als Typus eines Schriftverächters und Enthusiasten angeführt [3]) — er gebraucht dafür den schönen Titel

1) W.W. E. A. 63. Band, p. 384.

2) Symbolische Bücher (Müller 1882) p. 321,3; 322,6; 525,13; 560,22; 588,4; 607,80; 729,30. Mit Namen genannt werden hier nur Münzer (321) und die Schwenkfeldianer (729).

3) V. E. Löscher, Praenotiones Theologicae contra Naturalistarum et Fanaticorum omne genus, 1708. Vgl. p. 102, 161, 167, 172, 175 ff. Der Aufmerksamkeit Löschers sind die am meisten herausfordernd lautenden Aeußerungen Francks (»cujus et multa sunt alia cum odio et contemtu incredibili sacrarum litterarum dicta«, p. 172) nicht entgangen (p. 161 u. 167). »Fanatici autem hic omnem modum excedunt et ante ceteros Seb. Francus.

»Antiscripturarius« (l. c. pag. 161) Ebenso hat Gustav Georg Zeltner in seinem »Breviarium controversiarum cum Enthusiastis et Fanaticis« (Leipzig 1724) Francks Abweichung vom Schriftprinzip angemerkt (pag. 61, 100, 115 f., 137).

Es soll nun die Aufgabe der folgenden Darstellung sein, die Anschauungen Francks über Geist und Schrift in ihren einzelnen Wendungen darzustellen, speziell zu zeigen, an welchen Punkten der Widerspruch gegen das reformatorische Schriftprinzip auftritt und wie er begründet ist; ebenso mit welchen Merkmalen der Begriff des inneren Worts, Lichtes, Geistes u. s. w. ausgestattet ist, welche Bedeutung der Schrift auf Grund dieser Kritik verbleibt. Dabei kann sie sich nicht auf die Darlegungen über das Verhältnis von Schrift und Geist beschränken, sondern sie soll versuchen, von diesem einen Punkt ausgehend einen Einblick in den Zusammenhang der Gedanken Francks zu gewinnen. Denn an dem Gegensatz von Schrift und Geist tritt nur am klarsten zu Tag, was Francks ganzes Nachdenken zuletzt bestimmt: der „Spiritualismus", die Entgegensetzung vom Innerlichen und Aeußerlichen, das Streben, ein Christentum aufzurichten, das auf alle äußere Vermittlung und auf jede andere als die sittliche Darstellung verzichtet. Es ist ein zusammenhängendes Prinzip, das sich gegen Schrift, Kirche, Sakramente, Predigtamt, geschichtliche Heilsentwicklung und objektive Heilsvermittlung, gegen die Ueberschätzung des geschichtlichen Christus und die „Uebertreibung der Gnadenlehre" richtet. Ueberall wird der Gedanke der Innerlichkeit der Religion zur Kritik an den objektiven, aus der Religion herausgewachsenen Systemen, der Theologie („Scholastik"), den Kultusformen („Ceremonien"), den Kirchen („Sekten"), speziell der Kirchenleitung („Pabstthum") verwendet. Der Gegensatz von Schrift und Geist ist nur darum in den Mittelpunkt gerückt, weil er das spiritualistische Prinzip am anschaulichsten vor die Augen stellt. Da die Entgegensetzung von Geist und Schrift die ausgeprägteste Form des Gegensatzes von Innerem und Aeußerem ist — denn in ihr gibt sich die Stellung zum geschichtlichen Christentum kund —, dieser Gegensatz aber alle Gedanken Francks durchzieht, so ist der Versuch notwendig, aber auch möglich, von hier aus die eigentümlichen Lösungen, die Franck im Gebiete der Heilslehre [1]) gibt,

---

Haec cum detestatione recensenda erant, ut quo tendat Satanas . . . intelligatur« (176).

1) Wenn nach den Ansichten über Schrift und Geist gefragt wird, ist der Ausgangspunkt das Problem, was als Norm für den christlichen Glauben und das christliche Leben gelten soll. Allein bei der Wendung, welche es durch die Spiritualisten erhält, hängt dieses Problem mit der Frage nach der Heilsvermittlung aufs engste zusammen. Auf diesem Standpunkt ist das innerliche Gut, in dem das Heil besteht, zugleich das einzige Merkmal für das, was christlich ist; da jede äußerliche Auktorität geleugnet wird und das Heil

zu verstehen, ebenso seine leitenden Gedanken in der geschichtlichen Beurteilung und in der Stellung zu den religiösen Kämpfen und Parteien seiner Zeit zu analysieren. Ueberall ist hier die Aufgabe, den inneren Zusammenhang seiner Lehren klarzulegen. Sodann wird das Recht und die Schranke seiner Auffassung zu prüfen sein, speziell nach der Seite hin, ob hier eine wertvolle Ergänzung des reformatorischen Schriftprinzips vorliegt, ob die Formulierung Francks überhaupt stark genug ist, das geschichtliche Christentum festzuhalten oder ob er nicht doch unter dem Eindruck „Man spannt das Reich Christi, meines Bedünkens, zu unseren Zeiten viel zu eng“ (G. B. II, 210b) eine Norm für das Christliche aufgestellt hat, die viel zu weit ist und richtige christliche Gedanken preisgibt.

Eine durchgreifend neue Ansicht über den Zusammenhang der Gedanken Francks wird die folgende Untersuchung nicht zum Ergebnis haben. Aber sie wird doch das Schwergewicht seiner Lehren auf einer anderen Seite suchen, als es bisher meist geschehen ist. Franck ist bisher zu sehr von der spekulativen Seite aus aufgefaßt worden. Gewiß fehlen die spekulativen Züge nicht, sie gehören wesentlich zum Bild; aber sie sind nicht das einzige, nicht die Hauptsache. An der Polemik gegen die Einseitigkeiten reformatorischer Prinzipien und gegen praktische Schäden im Gebiet der neuen Kirchen auf Grund eigener Erfahrung hat sich sein eigentümliches Denken gebildet, die Züge des Kampfes trägt es durchaus an der Stirne. Nicht aus den Konsequenzen einer Gottesidee — so wichtig seine Gottesidee ist — hat er ein „System“ deduziert; so rein und selbständig ist in ihm das spekulative Interesse gar nicht ausgebildet. Franck hat kein System, wenn man das Wort scharf faßt. Festumrissene Begriffe darf man bei ihm nicht suchen. Das theologische Interesse, seine Ansichten in feste Formen zu bringen und seine Aufstellungen zu beweisen, fehlt ihm. Wo er z. B. mehrere Punkte aufzählt, darf man sicher sein, daß einzelne davon logisch zusammenfallen; wo er einen Begriff einführt, wird er sofort wieder durch Gleichung mit einer ganzen Anzahl anderer aller scharfen Umrisse beraubt. So prägnant der Ausdruck oft ist, er ist es nicht durch begriffliche Schärfe, sondern durch die ungemein lebhafte Verwendung von Bildern und volkstümlichen Redensarten.

Es war natürlich, daß Hagen, der ihn in unserem Jahrhundert

an äußere Mittel nicht gebunden ist, so treten hier beide Fragen nicht auseinander, wie es in einem System der Fall ist, das eine Heilsvermittlung in irgend einem Umfang annimmt und für seinen komplizierteren Bau der Angabe einer objektiven Norm bedarf. Die Unterscheidung zwischen dem, was in der Religion dem Menschen von Gott gegeben wird, und der Auktorität, welche normativ bestimmt, was nun alles als göttlich zu gelten hat, gehört überhaupt schon einer fortgeschritteneren, reflektierenden Stufe an; ursprünglich ist einfach der Inhalt zugleich die Norm.

neu entdeckte und doch manches Treffende über ihn gesagt hat, ihn zunächst vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet hat. Aber ein Philosoph wollte Franck mit allen seinen Spekulationen und geistreichen Bemerkungen nicht sein; die philosophische Betrachtungsweise der Dinge ist hier noch ganz in Eintracht mit der mystisch-religiösen, ja im Dienst der letzteren; sie regt sich insgeheim stärker, als Franck es selbst Wort haben will, aber der Mittelpunkt seines Denkens ist sie nicht. Zum Beweis, wie stark auch die freiesten Geister der Reformationszeit von der Religion bestimmt waren, kann vor allem Franck dienen. Und wo dann Theologen seine Anschauungen geprüft haben, haben sie ihn meist — oft im Widerspruch mit Hagen, doch unter demselben Gesichtswinkel, nur mit entgegengesetzter Beurteilung — zu sehr als systematischen Denker aufgefaßt. Man hat z. B. bei Schenkel vielfach den Eindruck, daß Franck eben ein Schema, des „naturalistischen Extrems“ oder der „Ueberspannung“ der lutherischen Lehre, ausfüllen muß, wobei dann die ihm eigenen Züge ausgelöscht werden.

So klar wie wenige Männer der Reformationszeit hat Franck selbst die innersten Triebfedern seiner Gedanken geoffenbart; die historisch-psychologische Analyse wird an ihm stets einen ihrer dankbarsten Gegenstände aus jener Zeit haben. Und auch da, wo nicht die Person, sondern ihre Anschauungen in bestimmten Fragen den Gegenstand der Untersuchung bilden, wird schärfer als bisher die persönliche Eigenart und die durch diese im Zusammenwirken mit den objektiven geschichtlichen Mächten herausgebildete Stellung zu den Kämpfen der Zeit als Schlüssel für das Verständnis der Theorien dienen müssen.

Die spiritualistischen Anschauungen, die in den nächsten Kapiteln vorgeführt werden sollen, sind — es mag dies noch einmal ausdrücklich betont sein — nicht eigentümlicher Besitz von Franck. Es lassen sich leicht eine ganze Anzahl von ähnlichen Aussagen aus derselben Zeit beifügen, zum Teil von Männern, deren Schriften Franck gekannt und benützt hat. In diesem Sinn ist Franck nicht original. Aber wenn es wahr ist, daß die geistigen Strömungen einer Zeit sich nicht anders in ihrer vollen Gewalt darstellen, als in dem einzelnen Individuum, das sie als Besitz seines persönlichen Lebens und mit diesem verwachsen kundgibt, so gilt dies ganz von dem Spiritualismus Francks. Auch was er übernommen hat, ist in sein inneres Leben übergegangen und sein Eigentum geworden.

Darum darf eine Analyse der Gedanken Francks sich zugleich eine Studie zur Geschichte des Spiritualismus der Reformationszeit nennen. Er stellt die Gedanken über Geist, inneres Wort, Schrift nicht in ihrer ersten Ausbildung, aber in ihrer vollsten Ausprägung dar, die sie in jener Zeit gefunden haben.

Erstes Kapitel.

Zur Entwicklung des Spiritualismus bei Franck. Ueberblick über seine theologischen Schriften.

Wie ist Franck zu seiner feindseligen Stellung dem kirchlichen Protestantismus gegenüber, wie insbesondere zu seinen spiritualistischen Anschauungen gekommen? Darüber fehlen leider fast alle Nachrichten. Was feststeht, ist nur soviel, daß er bis zum Jahr 1528 als evangelischer Pfarrer in Gustenfelden im Nürnbergischen angestellt war, dann aber mit der lutherischen Reformation unzufrieden dieses Pfarramt verlassen hat [1]).

So ist man darauf angewiesen, aus den Schriften Francks Schlüsse zu ziehen und daraus zu bestimmen, welche Eindrücke die Wendung bei ihm herbeigeführt haben.

Es war eine Reihe zusammenwirkender und auch untereinander zusammenhängender Momente, welche bei den Männern, die seit dem Jahr 1525 die ursprünglich verfolgte reformatorische Bahn verlassen, zu diesem Entschluß geführt haben. Das erste Zeichen des Zwiespalts war für viele der Streit zwischen Luther und Erasmus über die Willensfreiheit. Zumal für solche, die bisher gewöhnt waren, in Luther und Erasmus die Vorkämpfer gegen Rom zu sehen. Neue Gegensätze thaten sich auf. In eine neue theologische Scholastik und Barbarei schien der eine Führer der Evangelischen einzubiegen. Und es war eine Wendung. Die neue religiöse Erfahrung formulierte sich einen schroffen, aber — man muß das gegenüber allen Angriffen und falschen geschichtlichen Betrachtungen sagen — ihrem Wesen im Kernpunkte entsprechenden Ausdruck. »De servo arbitrio« war nach einer Seite hin für Luther die letzte Lossagung vom römischen Wesen; kein Zufall, daß er noch später die Schrift so entschieden in Schutz genommen hat; es war eine persönliche Schrift. Aber sie brachte Gegensätze zum Bewußtsein, die bisher allen verborgen waren. Weiter wirkte auflösend der unglückliche Ausgang des Bauernkriegs und der damit

1) Vgl. F. Weinkauff in A. D. B. VII, p. 215.

in Verbindung stehende engere Anschluß der Reformation an die Fürsten. Mit scharfem Schnitt hat Luther in seinem Auftreten gegen die Bauern seine Sache von den radikalen sozialen Bestrebungen losgelöst und ihren Verlauf in ruhigen Bahnen gesichert. Allein manche, die ihm bisher gefolgt waren, hatten den Eindruck, daß er allzu schroff und ohne volles Mitgefühl mit der sozialen Lage der Bauern gegen sie aufgetreten sei, daß er die Pflicht gehabt hätte, bei diesem Sturm, der auch aus dem von ihm begonnenen Werk zum großen Teil seine Kraft gewonnen hatte, den Fürsten und Herren noch ganz anders, als er es that, die Wahrheit zu sagen; noch größer war die Zahl derer, die einen so nahen Anschluß der kirchlichen Reform an die politischen Gewalten bedenklich fanden.

Einen weiteren Anstoß für die Absonderung protestantischer Dissenters gab der Ausbruch des Abendmahlsstreits und die Spaltung zwischen der Wittenberger und der Schweizer Reformation, mit allem was sie im Gefolge hatte. Es läßt sich bei einer ganzen Anzahl dieser protestantischen Radikalen verfolgen, wie sie dadurch irre wurden an den bisher verehrten Führern und das Vertrauen auf eine sichere Entwicklung der Reformation verloren. Ein viertes Moment, bei vielen das entscheidende, bildet die Enttäuschung über die sittlichen Früchte der Reformation im Gebiet der neuen Kirchen. Von der Wahrnehmung aus, wie viel sittliche Laxheit sich mit der Predigt der Rechtfertigung allein aus dem Glauben in evangelischen Territorien verbinde, sind manche zu Zweifeln an der evangelischen Zentrallehre selbst weitergeführt worden. Diese Lehre schien in den Massen, die sich nun in den neuen Kirchenwesen zusammenfanden, die bedenklichsten Mißbräuche hervorzurufen; und wo der Kern der Reformation in einer sittlichen Reform gefunden wurde, war es natürlich, daß die Klagen über die sittliche Verwilderung zu Beschuldigungen gegen die evangelische Heilslehre weiterführten. Döllinger hat („Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen", 1. Band 1846) die Urteile und Anklagen der Zeitgenossen der Reformation gesammelt, leider nur als eine Wolke von Zeugen gegen die Reformation und ohne eindringendere Analyse der beklagten Erscheinungen auf sittlichem Gebiet. Sobald man eine Erklärung versucht, ist es nicht mehr möglich, das Ganze als Waffe der Polemik gegen die Reformation zu verwenden. Will man bestimmten Kirchen die Schuld zuschieben, so fällt die schwerere Hälfte der alten Kirche zu, die so lange kirchliche Institutionen, Gebräuche und Zustände bestehen ließ, die dem sittlichen Urteil anstößig waren und indem sie mit der Berufung auf göttliche Auktorität auch das in der Praxis verderblich Gewordene deckte, das sittliche Gefühl trübte oder abstumpfte, so daß bei einem Zusammenbruch ihrer Auktorität in dem letzten Geschlecht, das sie erzogen hatte, bei vielen auch das Bewußtsein der sittlichen Ordnungen ins Wanken kam. Auch er-

klärt sich die sittliche Verwilderung doch zu einem guten Teil aus den sozialen Kämpfen und Unruhen der Zeit und soweit sie mit der religiösen Bewegung zusammenhängt, ist es wohl verständlich, daß der Sturz eines trotz aller Opposition so tief eingewurzelten Auktoritätssystems auch viel Pietät und alte schützende Sitte mit sich reißen mußte. Dazuhin trug die Reformation selbst zu einer Schärfung des sittlichen Urteils bei, auch in solchen, die ihrem Gang sich widersetzten. Und endlich ergeben die Urteile über die sittliche Haltung weiter Volkskreise kein so durchaus sicheres Bild, zumal in einer so erregten Zeit, daß hier sofort mit festen Größen gerechnet werden könnte. Aber es bleibt bestehen, daß die Lehre von der Rechtfertigung ohne Werke in der Reformationszeit vielfach mit sittlicher Laxheit zusammenging, zum Teil auch daß erstere unter bestimmten Bedingungen geradezu nach dieser Seite hin gewirkt hat. Und es wird immer wieder lehrreich bleiben, wie nahe dieser Mißbrauch liegt; es mag das auch zur Besinnung darüber dienen, wie viel sittlicher Ernst und welche innere Erfahrung vorausgesetzt ist zu einem wirklichen Verständnis der Grundgedanken der evangelischen Heilslehre [1]).

Auch für die rasche Ausbreitung des Täufertums ist das von größter Wichtigkeit. Bei mehreren seiner Führer, z. B. bei Denk und Kautz, liegt es klar zu Tage, daß sie vor allem durch die Enttäuschung über die Folgen der Reformation auf sittlichem Gebiet dem Täufertum zugeführt worden sind; wie es Hans Hut beim Verhör in Augsburg erklärt hat . . . „sonderlich dieweil er gesehen, daß kein Besserung vom Predigen zu Wittenberg wöllt kommen, hätte ihn ganz irr gemacht und sich den Tencken [von Hans Denk] lassen taufen“.

Bei Vielen endlich gab das Täufertum selbst den Anlaß zu ihrer Entfremdung von der Reformation; entweder so, daß der zumal im Süden eine Zeit lang recht mächtige Strom dieser neuen Bewegung sie mitriß, oder — bei andern — so, daß die strenge Verfolgung der Täufer durch protestantisch gesinnte Obrigkeiten sie abstieß.

Hören wir seine spätern Urteile, so haben bei Franck alle die genannten Momente zusammengewirkt, ihn von den reformatorischen Kirchen zu scheiden. Zwar erscheint er noch 1528 als Anhänger von Luthers »de servo arbitrio«, aber daß er in seiner religiösen Stimmung der Anschauung des Erasmus näher stand, zeigt

1) Lehrreichen Stoff dazu bietet auch die Abhandlung A. Harnacks, „Geschichte der Lehre von der Seligkeit allein durch den Glauben in der alten Kirche“ (in der Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1. Jahrgang, 2. Heft). Gerade die Untersuchung der Gründe, warum die ernstgesinnten unter den protestantischen Dissenters sich von den großen Reformationskirchen abgewandt haben, führt immer wieder auf die Thatsache, „daß die Mißstände, um deren willen in der alten Kirche das »sola fide« verdächtig geworden ist, sich auch in der Geschichte des Protestantismus — und zwar sehr frühe — eingestellt haben“ (l. c. p. 178).

seine eigene Lehre von der Willensfreiheit. In seinen Urteilen über den Bauernkrieg tritt eine Mißbilligung über die Haltung Luthers nicht hervor. Vielmehr ist bemerkenswert, daß er sich gleichfalls sehr scharf über die Bauern ausspricht und die ganze Erhebung von 1525, wenn er auch ihre Ursachen auf sozialem Gebiet zu erkennen sucht, doch im Ganzen unter denselben Gesichtspunkten betrachtet wie Luther, indem er in der Berufung der Bauern auf das Evangelium einen Mißbrauch desselben sieht, den Gott aufs strengste gestraft habe [1]). Dagegen ist er mit aller Schärfe gegen die Abhängigkeit der religiösen Reformen von der politischen Gewalt, überhaupt die Verbindung religiöser und politischer Interessen aufgetreten. Auch die Abendmahlsstreitigkeiten und die Spaltung unter den Evangelischen selbst hat er stets beklagt [2]). Ebenso sind seine Schriften voll von Klagen über die übeln praktischen Folgen der evangelischen Heilslehre. Und weiter zeigt sich, daß er zwar dem Täufertum nicht zugehört, aber zum Teil verwandte Gedanken und Beziehungen zu den Führern desselben hat, und daß er das gewaltsame Einschreiten gegen die Täufer mit den schärfsten Ausdrücken verwirft.

Es kann sich somit nur fragen, welches dieser Momente schließlich den entscheidenden Anstoß zu seiner Abkehr von der lutherischen Reformation gegeben hat. Und da spricht doch manches dafür, daß hier die Beobachtung der sittlichen Gleichgültigkeit und Rohheit unter dem evangelisch gesinnten Volk den Ausschlag gegeben hat, vielleicht allerdings in Verbindung mit dem Mißmut über die gewaltsame Unterdrückung des Täufertums [3]). Das erste eigene Werk Francks ist die Schrift „Von dem greulichen Laster der Trunkenheit“, deren Vorrede schließt „Geben zu Justenfelden. Anno Domini MDXXVIII“. Das Buch ist also noch geschrieben, so lange Franck im Amt war [4]). Eine Abkehr von den reformatorischen Anschauungen läßt sich darin nicht bemerken; es finden sich einige leichte Anklänge an später weiter

1) G.B. I, 272a ff. Vgl. Von dem gräulichen Laster der Trunkenheit 4a: „Der jüngst Bauernkrieg ist auch beim Wein unter den Trunkenen angerichtet worden.“

2) Vgl. z. B. G.A. Vorrede 5a. G.B. II, 251b. K.Chr. 55a: »Ick swijghe die duysent coppen van het Sacrament«.

3) Vgl. F. Weinkauff A. D. B. VII, 215: „Zerfallen mit dem Luthertum und (wie Frecht ihn später beschuldigte) der Täuferei verdächtig, wohl weil er mit Johann Brenz die Gewaltmaßregeln gegen die Täufer mißbilligte, verzichtete er auf sein Amt“ . . . Ueber die Maßregeln zur Unterdrückung des Täufertums im Nürnberger Gebiet 1527 und 1528 s. F. Roth, die Einführung der Reformation in Nürnberg, 1885, p. 257 ff.

4) Daß die erste Ausgabe der Schrift von 1528, nicht von 1531 stammt, hat gegen A. Hase (l. c. p. 6 Anm. 4) F. Latendorf gezeigt (l. c. p. 358 ff.). Das Exemplar der Stuttgarter Bibliothek weist gleichfalls 1528 auf.

ausgeführte Ideen, aber nur in Dingen, die gegenüber Luther keine Grenze ziehen, vielmehr z. T. ihm entnommen sind; manchmal ist auch in den gebräuchlichen Ausdrücken die evangelische Anschauung wiedergegeben [1]). Insbesondere fehlt die Polemik gegen den Mißbrauch der Schrift hier noch vollständig: er ist ja auch durch den Zusammenhang hier nicht nahegelegt, aber später weiß Franck auch von den entferntesten Punkten aus rasch auf diesen zentralen Punkt zu kommen. Ueberall ist es „Gottes Wort" ohne nähere Ausführung dieses Begriffs, was die letzte Auktorität bildet (vrgl. K 1 b: „Gute Meinung thut nicht daher, man soll Gottes Wort haben"); der Ausdruck, daß „der heilig Geist" Gottes Mißfallen über das Laster der Trunkenheit „in der Schrift hin und her anzeige" (A 3 a) ist nicht zu einem Vorboten der späteren Theorie zu pressen. Darin steht diese Schrift den späteren schon gleich, daß sie mit biblischen Citaten aufs reichste ausgestattet ist, ja zum großen Teil aus solchen besteht. Dagegen finden sich hier bittere Klagen über das Leben bei den „Evangelischen". Er spricht von dem Fasten der Heiligen. „Jetzt ist aber Fasten Sünd worden, und wer ihm abbricht in der Meinung, ist ein Papist und werkheilig; nur voll sein ist unser etlicher Evangelium" (B 1 a). Er fordert ernste, scharfe Predigt; die sich nichts sagen lassen, soll man in den Bann thun, und ihnen den Christennamen nicht lassen, damit nicht das Evangelium ihretwegen von den draußen Stehenden gelästert werde (B 3 a). „Wann greifen wir das Evangelium einmal mit der That an? O Christus glaubt an keinen Heiligen, er zeichne [zeige es] denn; wenn wir je Evangelisch wöllen berühmt sein, wo bleibt hie Paulus? wo ist der Bann? nach dem Spruch Pauli 1, Kor. 5" (B 3 b). Er schilt die schläfrigen Prediger, die sich scheuen, die Sache mit Ernst anzugreifen. „Hat doch Paulus niendert zehen Jahr zuvor predigt, ehe er den Christenlichen Bann hat aufgerichtet." . . . . „Aber wir legen die Sach in den langen Truhen, scherzen mit Gottes Wort, wie die Kaz mit der Maus . . . . Es will niemands anfahen und der Katzen die Schellen anhenken" (ib.). Paulus würde zu uns sagen: »Ich weiß nichts von eurem Evangelion zu sagen.« „O des armen Evangeliums! Es ist noch nicht um den Wurf geworfen und wir meinen, wir seien schon über

1) Vgl. zur Charakteristik der Stellung der Schrift folgende Stellen: Vorrede p. 1: „Gerechtigkeit in Christo, die durch den Glauben kommt"; p. 2: „Was vor der Welt edel ist, ist ein Gräuel vor Gott" (— ein später von ihm oft wiederholtes Wort —); mehrmals Polemik gegen die Vernunft ganz in Luthers Sinn (A 3 b, 4 a); Ansätze zu Reflexionen über das Problem der Prädestination, die Keime seiner späteren Ausführungen (C 2 a, D 1 a, E 4 b, F 1 a); D 1 a: „Wollte Gott, wir wären gute Heiden und hielten das für bös und unrecht, das sie geflohen haben"; 1 b ff. besonnene Ausführungen über das Verhältnis des Christen zur Sünde. B 1 b: „die Weltverläugnung ist allen Christen geboten, hilft nicht, daß du es von dir schiebest auf die Münch."

den Zaun und Graben". . . . Niemand soll einwenden, ein gottgefälliges Leben sei unmöglich. „Verbannt sei, der da saget, daß das Gesez und alles was Gott forderet, einem Christen unmöglich sei. Denn das wär zu nahent geredt dem heiligen Geist, der uns treibt und regiert." (B 4a). „Man sollt die öffentlichen Laster strafen, die Prediger mit dem Wort und Bann, die Fürsten mit dem Schwert und Gesez. Denn weil [solang] der Bann nit gehet und aufgerichtet wird, weiß ich von keinem Evangelio oder christlicher Gemein zu sagen" (E 1b). Noch einmal kommt er darauf zurück: „Man soll dem offentlichen Sünder kein Ruh auch hie lassen, die Prediger mit dem Wort getrost strafen, aus der Gemein mit dem Bann weisen und die Oberhand mit dem Schwert und Gewalt; aber beide Schwert haben die Schneid verloren" (H 4b). Was Franck beklagt, beklagten die Reformatoren auch; aber der Ton in dem er spricht, läßt den baldigen Verzicht auf eine Besserung innerhalb der neuen Kirchen ahnen. Nur eine energische Thätigkeit innerhalb der evangelischen Gemeinde konnte gegen eine so trübe und schier hoffnungslose Betrachtung das Gegengewicht bilden; gewann letztere Raum, so mußten die gewöhnlichen Mittel der Einwirkung durch die Predigt innerhalb der gemischten Kirchengemeinschaft als völlig unzulänglich erscheinen und der Bruch mit dem Amt und der herrschenden Richtung war unvermeidlich. Die Forderung des Banns ist hier eine Uebergangsstufe aus der lutherischen Reformation zu dem Dissentertum hinüber. Die Hoffnung, durch Einführung des Banns zu helfen, ist ja auch in evangelischen Kreisen sehr früh in mannigfacher Form aufgetaucht; aber sie führte zu keiner Gestaltung, die dem Sinn genügt hätte, in dem sie von den protestantischen Radikalen ausgesprochen wurde. Daher ist bald auch an diesem Punkt der Zwiespalt ausgebrochen: die Täufer machen die Unterlassung des Banns überall als Vorwurf gegen die Evangelischen geltend; Schwenkfeld suchte Luther vergebens für die Einrichtung des Banns zu gewinnen; Denk fordert ihn, ebenso Servet; es ist ein Punkt, auf den fast alle Radikalen Gewicht legen. Bei Franck war es nur ein letzter Versuch, innerhalb der empirischen Kirchengemeinschaft zu helfen; wird mit der letzteren in allen Formen und grundsätzlich gebrochen, so hat auch der Bann keinen Sinn mehr. In keiner seiner späteren Schriften stellt er die Forderung des Bannes wieder auf; er erwähnt ihn nur geschichtlich [1]), einmal so, daß man sieht, wie er auch hier die äußere Institution in ein Symbol dessen umzuwandeln sucht, was Gott in seiner unsichtbaren Gemeinde thut [2]); in der Ketzerchronik (G.B. II,

1) G.B. II, 236a Christus „heißt das Unkraut neben dem Treid stehen lassen und schlägt allein (auch so sie der Kirchen angesagt und offentlich erkundet sind) den Bann auf sie."

2) Parad. Nr. 171—74 c 2b 3a: „Wie die öffentliche Sünd in der ersten

194 a) ist die Handhabung des Banns bei den Täufern in Mähren offenbar mit mißfälligem Urteil erwähnt; im Brief an Campanus zählt er den „christlichen Bann oder Disziplin“ zu den Institutionen, die sofort nach der Apostel Zeit durch den Antichristen hoffnungslos verderbt worden sind (A 4 b).

Es geht somit aus dieser Schrift deutlich hervor, daß die Spannung an diesem Punkt, der Mißmut über die sittliche Verwilderung unter den Evangelischen zum Bruch führt. Das wird weiter bestätigt durch einige mehr persönlich gehaltene Aeußerungen in jener Schrift, die auf seine Stimmung ein Licht werfen und den nahen Entschluß ankündigen [1]). Franck spricht in der Schrift als evangelischer Prediger; wenn er klagt, schließt er sich mit ein: „Warum predigen wir denn das Wort so schläfrig?“ (B 3 b). Aber er hebt mit Nachdruck die Pflicht hervor, wenn die Predigt nichts ausrichte, „den Staub von den Füßen zu schütteln“ (B 3 a). „Wenn ein Prediger merket, daß man sich des Evangelions nicht bessert, sondern nur mißbraucht zum Ruhm und Schanddeckel des Fleischs, da bleibt er nit, ist er anderst aus Gott; denn er das Perlin lieber hat, denn daß ers den Säuen sollt fürwerfen und das Heiltum den Hunden geben [2]). Darum schweiget er stockstill oder lauft davon. Denn wir haben eben als wohl ein Gebot zu schweigen und noch eher zu gehen [lieber fortzugehen], als zu predigen und herzugehen; nemlich wenn man des Gottesworts nicht achtet .... Aber man kann uns nicht von den Pölstern bringen, predigen immer in Haufen den Gänsen und blauen Enten ohn alle Frucht, dieweil es nur gehet, Milch und Wolle und Geld gibt“ (C 1 a). Das sind Worte, die seine eigene Entscheidung ankündigen; er sieht es als seine Pflicht an, das Amt zu verlassen, weil er an der sittlichen Besserung der Hörer verzweifelt. Von da an ist die Stimmung bei Franck geblieben, daß er es als thörichten Eifer ansieht, wenn man meint, mit Predigen helfen zu können und um jeden Preis die Leute zum christlichen Glauben und Leben überreden will.

Die Frage, wie Franck von dem Hauptstrom der Reformation weg zu seiner Sonderstellung gekommen ist, wird jedoch verwickelt durch eine andere, ins Jahr 1528 fallende Schrift, die erste von ihm überhaupt bekannte, die Uebersetzung der Diallage Andreas Althamers. Nach mehreren Seiten hin gibt diese Schrift Aufschlüsse

---

Kirchen aus der Gemein mit dem Bann wird gemustert, also wird das verborgen gottlos Wesen, das die äußer Kirch nit sahe, allein von Gott ausgestoßen und verbannt.“

1) F. Latendorf hat darauf aufmerksam gemacht l. c. p. 361.

2) Mth. 7,6 ist eine der Stellen, auf die sich Franck in allen seinen großen Schriften häufig stützt.

über die Entwicklung seiner Ansichten, speziell auch seines Spiritualismus [1]); Franck hat die Uebersetzung auf die Bitte des Verfassers übernommen [2]). Andreas Althamer war damals evangelischer Pfarrer in Nürnberg, und gehörte der lutherischen Richtung an [3]). Seine »Diallage, hoc est Conciliatio locorum scripturae, qui prima facie inter se pugnare videntur. Auctore Andrea Althamero Brenzio. Excudebat Norimbergae Fridericus Peypus Anno salutis MDXXVII« ist im Jahr 1527 erschienen; die Vorrede ist datiert »E rure, quinta Septembris, Anno a restituta salute MDXXVII« [4]). Althamer stellt hier nach einer Vorrede 100 Paare sich widersprechender Sprüche zusammen, z. B. (No. 68)

Voluntati illius quis resistit? Rom. 9.

Vos semper spiritui sancto resistitis, Acto. 7.

Es folgt dann eine Ausführung, in welcher unter Beiziehung zahlreicher weiterer Bibelsprüche der Widerspruch ausgeglichen wird, in der Weise, daß ein Teil der Sprüche auf die Seite des einen, ein anderer auf die Seite des andern der streitenden Sprüche gehört — das ist für die Idee von Francks „Verbütschirtem Buch" wichtig —, wieder andere mehr dem Zweck der Vereinigung dienen. Die Ausführungen zu den einzelnen Spruchpaaren sind von verschiedener Länge, im Durchschnitt

---

1) Vgl. F. Latendorf l. c. 352 ff.

2) Vorrede Francks C 4 a b: ....„bat er mich, ich sollt die Lucken büßen und an seiner Statt mich der Arbeit unterziehen, dies sein Büchlein zu verteutschen." Ein engeres Verhältnis zwischen Althamer und Franck ist nicht anzunehmen.

3) Vgl. über ihn die Angaben in Herzogs Realencyklopädie; s. a. Weinkauff, Alemannia VI, 57; Blätter für württembergische Kirchengeschichte 1892; G. Veesenmeyer, Miszellaneen litterarischen und historischen Inhalts, 1812, p. 81 ff.; J. Hartmann, Aelteste katechetische Denkmale der ev. Kirche, 1844, p. 49 ff.

4) Von den benützten Exemplaren ist eines in der Universitätsbibliothek Tübingen, eines in der Kgl. öff. Bibliothek Stuttgart. Das erstere ist ganz durchgearbeitet mit Unterstreichen und dem Text entnommenen Randbemerkungen, ein Geschenk des Verfassers an den (unbekannten) Besitzer aus dem Jahr des Erscheinens; der Besitzer hat hinter dem gedruckten index Althamers noch einen zweiten beigefügt, ein alphabetisches Verzeichnis der einander gegenübergestellten Sprüche; in einer späteren, der erweiterten Ausgabe der Diallage folgenden Ausgabe (236 Seiten und 3 Register; am Schluß: »Norimbergae apud Johan. Petreium MDXLII«) ist gleichfalls ein Index locorum atque versuum in hoc libello conciliatorum juxta alphabeti ordinem digestus beigegeben; weiter ist von anderer Hand — aber gleichfalls aus dem 16. Jahrhundert — der Text von „Wer die Wahrheit" u. s. w. von Hans Denk (s. u.) beigeschrieben. In dem ersten Exemplar ist die Conciliationum pars secunda von Althamer beigebunden. Althamers Buch war sehr verbreitet — die Stuttgarter Bibliothek allein besitzt eine Reihe von Auflagen — und fand Nachahmung (vgl. z. B. Otto Brunfels »Pandectorum liber XIII. de Tropis.... item de locis scripturarum pugnantibus Parallela« s. l. e. a., am Ende der Vorrede »Calend. Martias anno 1528", Bibliothek des Wilhelmsstifts Tübingen).

zwei Seiten lang, am kürzesten No. 82 (Mth. 8, 4 — Luc. 8, 39), am längsten — bezeichnenderweise — die das Verhältnis Gottes zur Sünde behandelnde No. 49 und No. 88: Erunt omnes docti a Deo (Joh. 6) — Scrutamini scripturas (Joh. 5).

Das Buch Althamers ist mit dem Zweck geschrieben, die scheinbaren Widersprüche auszusöhnen, nachzuweisen, »non discordare scripturam, velut insani insaniunt« (Vorrede A 2 a); sie hat eine deutliche wahrnehmbare Spitze gegen die Schwärmer — zu denen auch die Sacramentarii gehören — und Täufer, speziell gegen ihre Herabsetzung der Schrift und das hiebei verwendete Argument der Widersprüche innerhalb der Schrift [1]. Es würde genügen an die überall bei den Täufern hervortretende Polemik gegen die Schriftbuchstaben zu erinnern. Allein Althamer hat einen speziellen Gegner, den er nicht nennt: das ist H a n s D e n k. Denk hat eine kleine Schrift geschrieben: „Wellicher die Warhait warlich lieb hatt, mag sich hierinn brüfen, im Erkantnuß seines Glaubens, auff das sich niemandt inn jm selbs erhebe, Sonder wisse, von wem man Weyßhait bitten und empfahen sol" [2]. Denk will mit dieser Schrift zu dem „einigen Lehrmeister, dem heiligen Geist" hinführen: die Schrift gibt von ihm klar Zeugnis, doch denen, die nicht mit dem Geist versiegelt sind, erscheint sie widersprechend; daraus, daß man sich nur an eine Seite hält und nicht im Geist die Widersprüche vereinigt, erklärt sich das Auftreten vieler Sekten und sich bekämpfender Meinungen. So sind

1) Vgl. ... »Multum laborat hodie invidentissimus Sathan, quo externum verbum, id est vocalem Evangelii praedicationem et intelligentiam nobis praeripiat.« ....»sacramentarii ac rebaptizatores et alii illi novi prophetae ... contra scripturam sacram legendam ...«. (Vorrede A 2 b). Er habe die Herausgabe beschleunigt »ut occludamus os quibusdam vanis nugatoribus, qui nusquam non clamant, scripturam obscuram, sibi dissidentem et id genus nugas.« (ib. 4 a); er schildert sie: »isti Stentores coelum terramque suis rugitibus complent persuadentes nusquam non simplicibus scripturam pugnare, et locos ejus modi obtrudentes, qui speciem habent discordiae« (ib.). »Multi sunt loci nobis a quibusdum adsignati, quasi pugnent inter se, q u o s n u n q u a m a t t i g i s s e m u s, n i s i i l l i p r a e s c r i p s i s s e n t n o b i s« (Nr. 78, p. 74 b). Neben dem Gegensatz gegen die Schwärmer geht selbstverständlich der gegen die Papisten her.

2) Das benützte Exemplar gehört der Stadtbibliothek Ulm an. Das Schriftlein ist dort angehängt an die beiden anderen Schriften Denks, „Vom Gesetz Gottes" und „Von der wahren Liebe". Vgl. L. Keller, ein Apostel der Wiedertäufer, 1882, p. 69 ff., 241, und J. C. Füßlin, Beyträge zur Erläuterung der Kirchenreformationsgeschichte des Schweitzerlandes, 5. Teil, 1753, p. 137 ff. Füßlin merkt an: „Die Absicht des Verfassers ist leicht zu errathen. Er wollte die Schrift dunkel und unverständlich machen, damit die Enthusiasterey mehr Platz gewönne. Meines Bedünkens hat er seine Schriftstellen, die gegen einander sein sollen, nicht wohl ausgelesen; sintemal ein mittelmäßiger Verstand leicht entdecken kann, daß die Wörter hier und dort in einer andern Bedeutung genommen werden müssen, oder daß diese Gegensätze sonst mit einander können verglichen werden" (l. c. 137 ff. Anm).

die „Gegenschriften“ zusammengetragen, damit wir unserer Armut inne werden und zu dem Meister gehen, der allein den Schlüssel zur Schrift hat. Es sind nun 40 „Gegenschriften“ einander gegenübergestellt. Ein Teil davon sind Widersprüche, die keinen weiteren dogmatischen Hintergrund haben und sich durch schärfere Fassung des Begriffs oder des Zusammenhangs leicht heben lassen (z. B. No. 1 Röm. 11, 34 — Eph. 1,9, No. 12, 13 u. s. w.). Einiger Stoff ist aus den sich widersprechenden Worten, die zum dialektischen Charakter des Johannesevangeliums gehören, geschöpft (No. 7: Christus — nicht — gekommen zu richten; No. 8: Christi Zeugnis von sich selbst — ungültig — wahr; No. 9: Christus thut nichts von sich selbst — er gibt seine Seele von ihm selbst; No. 31: Christus eine Versühnung für aller Welt Sünde — bittet nicht für die Welt). Ein Teil dagegen bezieht sich auf dogmatische Probleme, über die eben damals gestritten wurde, und an denen Denk selbst gearbeitet hat. Schon einige Sätze über Gott kann man hieher ziehen (No. 6. No. 22). Der Abendmahlsstreit klingt in No. 28 an — in dieser Reihenfolge der Sprüche und von Denks Gesamtanschauung aus doch mit scharfer Spitze gegen Luther —: „Das ist mein Leib, Math. 26 — Wann sie sagen: siehe da ist Christus, glaubts nit, Math. 24“. Von der Pflicht und dem Verbot zu predigen handelt No. 14 „Prediget das Evangeli allen Creaturen, Marci am 16. — Werfet die Perlin nit für die Schwein, Mth. am 7.“ Die Verhandlungen über die evangelische Heilslehre nach ihrer objektiven Seite zwischen Evangelischen und Täufern bilden bei No. 15 den Hintergrund: „Er hat mit einem Opfer vollkommen gemacht alle die geheiliget werden, Hebr. 10. — Ich erstatt den Fehl des Leidens Christi in meinem Fleisch für seinen Leib, Col. 1“. Ein Thema, das Denk gleichfalls selbst eingehend behandelt hat, ist die Bedeutung des Gesetzes; davon handelt No. 34, 35, 36, 39; an seine Lehre von der Apokatastasis erinnert No. 16 (vgl. auch No. 27 und 31). Den eigentlichen Kern dagegen bilden sich widerstreitende Bibelworte über das Verhältnis Gottes zur Sünde, zum Uebel, zum Eigenwillen der Kreatur (No. 2, 3, 4, 5, 10, 11, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 30, 38, 40). Es liegt im Wesen der Sache, daß sobald man sich widersprechende Worte der Bibel sucht, sie in der Abgrenzung von göttlicher und kreatürlicher Kausalität sich am meisten aufdrängen. Hier ist jedoch die Veranlassung noch eine besondere: der Gegensatz, in dem sich die Radikalen gegen die Prädestinationslehre der Häupter der evangelischen Partei befanden; auch Denk hat lebhaft an dieser Frage mitgearbeitet (vergl. spez. No. 4, 5, 10, 11, 17—20, 27, 40).

Kommt man von den neueren Forschungen über die Bibel her, so liegt die Frage nahe, ob unter den „Widersprüchen“ auch solche auftreten, die in den neueren historisch-kritischen Verhandlungen eine

Rolle spielen, also Differenzen, die sich aus verschiedenen Berichten u. s. w. erklären. Das ist bei Denk nicht der Fall, auch bei Althamer und Franck nur selten und gleichsam zufällig. Die naive Betrachtung der Geschichtserzählungen und die — in solchen Dingen auch von den radikalen Gegnern des Schriftbuchstabens nicht aufgegebene — Pietät gegen die Bibel hat hier die Augen gehalten; sucht man Widersprüche, so war ganz das dogmatische und praktische Interesse maßgebend, nicht ein historisch-kritisches. Könnte man sich denken, Franck wäre auf solche durch die historisch-kritische Betrachtung der biblischen Bücher herausgestellte Widersprüche aufmerksam gemacht worden, so hätte er sie zweifellos als hochwillkommene Waffe im Kampf gegen den Schriftbuchstaben benützt. Einige „Gegenschriften" sind bei Denk nicht eben glücklich z. B. No. 23 (Joh. 4,14 — Sirach 24,29) und 33 (Jon. 2,7—2,11). Aber im Ganzen sind sie für seinen Zweck nicht übel gewählt, einzelne höchst schlagend. Und ihre Bedeutung für die Entwicklung des Kampfes gegen die Schrift für den Geist in der spiritualistischen Richtung ist nicht gering; denn eine Linie führt über Althamer von Denk zu Franck.

Althamer hat nämlich in seiner Diallage unter seinen 100 Spruchpaaren sämtliche 40 „Gegenschriften" Denks aufgenommen [1]). Er hat das offenbar im Gegensatz zu Denk gethan. Denk will durch die Widersprüche des Schriftbuchstabens zum „Geist" führen; Althamer will nachweisen, daß das Schriftwort sich nicht widersprechen kann. Für uns rückt beides näher zusammen; denn es ist leicht, den Zweck beider auf eine Versöhnung des scheinbaren Widerspruchs durch eine den wahren Sinn und Geist der Schrift herausstellende Erklärung hinauszuführen. Aber es stehen doch verschiedene Prinzipien im Hintergrund und Althamer empfand Denks Schrift als Angriff gegen die Schrift [2]). Was er den widerstrei-

---

1) Es ist also ganz richtig, was Johann Keßler in seiner Sabbata berichtet — nach Keller Ein Apostel der Wiedertäufer, p. 71 Anm. — daß „Althaymer" diese Gegenschriften Denks vereinigt habe. Die 40 Gegenschriften Denks finden sich folgendermaßen in der Diallage Althamers (1527) wieder: 1 = 53; 2 = 41; 3 = 22; 4 = 64; 5 = 23; 6 = 26; 7 = 65; 8 = 66; 9 = 67; 10 = 55; 11 = 68; 12 = 69; 13 = 27; 14 = 71; 15 = 70; 16 = 28; 17 = 72; 18 = 33; 19 = 29; 20 = 30; 21 = 5; 22 = 32; 23 = 31; 24 = 73; 25 = 76; 26 = 74; 27 = 75; 28 = 63; 29 = 61; 30 = 47; 31 = 91; 32 = 92; 33 = 7; 34 = 45; 35 = 46; 36 = 93; 37 = 94; 38 = 49; 39 = 44; 40 = 21. Leicht geändert sind 1 = 53; 3 = 22; 5 = 23; nur bei 29 = 61 ist die Reihenfolge beider Bibelworte umgedreht. Mehrmals hat Althamer die bei Denk aufeinanderfolgenden Nummern gleichfalls aufeinander folgen lassen.

2) Gegen Denk geht offenbar auch p. 62 b (Nr. 64 ist aus Denk übernommen): »Qui hos locos pugnare dixit, caecus est in legendis literis sacris, [fehlt ein Wort? etwa dijudicat] quod nescit, discernit quod non videt, attamen magister esse vult et magnus haberi. Arripit locum aliquem a mediis

tenden Sprüchen beifügt (die 60 übrigen), hält sich i. A. in gleicher Linie wie Denks „Gegenschriften". Aber den Nachdruck legt er auf die Ausgleichung, auf die jener völlig verzichtet hatte; das zeigt der Titel, die Vorrede, die Ausführung. Er kommt immer wieder darauf zurück, daß, recht angesehen, der Widerspruch sich hebt, und die Schrift sich selbst erklärt (vergl. z. B. pag. 10 b, 13 a, 15 a).

Diese Schrift hat Franck übersetzt; ein merkwürdiges Ineinandergreifen, daß er — soviel wir wissen — seine schriftstellerische Laufbahn begonnen hat mit der Uebersetzung eines Werks, das für das Luthertum gegen die Schwärmer kämpft, das seine Spitze richtet gegen Denk, mit dem er in seinen nachher entwickelten Ansichten über Schrift und Geist die größte Aehnlichkeit hat; eines Werks, das den Grundgedanken eines andern aufnimmt und abändert, während er selbst später wieder den letzteren behandelt hat, umfassender als Denk und Althamer: sein „Verbütschirtes Buch" ist aus der Beschäftigung mit Althamers Diallage herausgewachsen, aber er hat nun nicht dessen »conciliatio« übernommen, sondern die Form, die Denk gewählt hatte, entwickelt: es sind Widersprüche ohne Aussöhnung; der Ausgleich wird zwar auch als möglich, ja notwendig angenommen, aber er wird, wie bei Denk, in den „Geist" verlegt, nicht vom Schriftsteller ausgeführt. D e r U e b e r s e t z e r d e r D i a l l a g e h a t d e n G e d a n k e n d e r S c h r i f t e r n e u e r t, d i e j e n e b e k ä m p f e n s o l l.

Es ist darum von Wichtigkeit, d i e U e b e r s e t z u n g F r a n c k s m i t d e m O r i g i n a l z u v e r g l e i c h e n. Steht hier Franck noch auf dem Boden Althamers, also Luthers? zeigen sich schon Abweichungen? bekämpft der spätere Spiritualist den Spiritualismus nur als wortgetreuer Uebersetzer oder mit eigenen Ausführungen?

Franck berichtet über seine Uebersetzung in der von ihm beigefügten V o r r e d e; er sei Meister in einem fremden Buch geworden „und hab mein Fleiß zu seinem Darthun etwa hinzu gesetzt und gemehret: Hab ichs nit gebessert, so hab ichs doch nicht geböser t. Was darfs viel Wort? Ich habs gewagt und mein Gab und Pfund zu den seinen tragen: gefällt es ihm nicht, warum hat er michs geheißen, laß mich zum nächsten unverworren und teutsche sein Buch selber. Doch weiß ich fürwahr, daß ich ihm kein fremden Sinn noch neuen Irrtum und Schwärmerei in sein Buch hab tragen noch hinein gesäet, so weiß ich auch, daß er diesen treuen Fleiß zu hohem Dank wird annehmen, als einem Christenmann zustehet" (Vorrede b 5 b). „Jedermann hat Recht und Macht zu bessern, zu korrigiren, das christenlich Gemüth weiß ich bei ihm, allein Christus Reich werde gemehrt, und trage ihm niemand kein fremden Sinn in sein Buch (wie Pomerano geschehen

bibliis quo detorto suo sensui servire cogit, negligens id quod vel praecedit vel statim sequitur.«

ist)[1]), der mit der Schrift nit möge erhalten werden und sein Meinung nicht sei, sonst ists alles erlaubt“ (ib. b 6 a). Nach diesen Worten erwartet man eine sehr freie Uebertragung und das ist der Fall.

Zum großen Teil ist allerdings „Diallage, das ist Vereynigung der streytigen Sprüch in der Schrifft . . . .“ wörtliche Uebersetzung Althamers. So hat Franck z. B. auch wo dieser auf Luther und Bugenhagen als seine praeceptores unice suspiciendi, de rep. Christianorum bene meritissimi hinweist (31 b), als Randbemerkung stehen gelassen: „Siehe Pomeranum und Lutherum meine Präceptores, von der Christenheit wohl verdient“ (79 a); auch Althamers Bekenntnis, daß er auch an dieser Krankheit gelitten — der spiritualistischen Auffassung des Abendmahls — oder, wie Franck übersetzt, daß er auch „in dem Spital krank gelegen“, hat er übernommen (A. 62 a = F. 155 b). Ebenso hat er, wenn auch unter leichten Aenderungen und Weglassungen, die Stelle übernommen, in welcher Althamer die lutherische Abendmahlslehre ausspricht (A. 57 b = F. 148 a). Dazu kommt, daß ihm Althamers Schrift eine Reihe von Ansichten und Ausdrücken bot, die er sich für seine eigenen späteren Schriften angeeignet hat. So besonders die Klagen Althamers über den Mißbrauch der Schrift, wenn er von solchen spricht, »qui in scripturis caecutiunt, aut miris modis lacerant torquent et obscurant« (Vorrede A. 2 b), wenn er besorgt, »ne cursus verbi tam felix impediatur, ne permittat dominus pseudoprophetis impune in scripturis ludere et simplicem plebeculam veritatis avidam a fonte viventis aquae ad cisternas dissipatas pertrahere, id est a vero et recto sensu scripturarum ad carnalem et perversam expositionem et intelligentiam«[2]) (ib.). Er klagt, »sermonem [veritatis] tot modis tam sinistre everti, obscurari, dilaniari et contemni, prout cuivis impio impostori et αἱρετικῷ adlibuerit« (ib. 3 a b)[3]). Ueberhaupt scheiden sich hier die lutherische Richtung und die radikale noch nicht so scharf, daß nicht Franck später auch das, was Althamer über die Notwendigkeit geistigen Verständnisses der Schrift sagt, in seinem Sinn hätte verwerten und zum Teil auch die Ausdrücke hätte benützen können. Auch Althamer fordert eine spiritualis lectio, damit die scheinbaren Widersprüche sich heben (Vorrede A. 2 a, 4 a, pag. 1 a); auch er redet vom »lumen divinum, accensum in mentibus nostris« (Vorrede A. 2 b), vom »liber signatus mysteriorum Dei Jes. 29« (Vorrede A. 4 b); oft

---

1) Mit seinem Psalmenkommentar in Bucers Verdeutschung.

2) Franck übersetzt „zu den stinkenden Zisternen menschlicher Gedicht gezogen werden“ (Vorrede a 5 b). Der Gegensatz von dem lebendigen Wasser des Gotteswort und den Zisternen menschlicher Gebote ist in der Diallage mehrmals verwendet und auch in Francks eigenen Schriften beliebt. Vgl. Francks Diallage p. 40 a; Althamer 25 b, 46 b.

3) Vgl. die Parallelstelle Diall. p. 2 b.

spricht er den Grundsatz aus: »spiritualis omnia dijudicat« (z. B. pag. 19 a); die Betonung der Notwendigkeit, die Schrift nach Anleitung des Geistes zu verstehen, zieht sich durch die ganze Diallage (vgl. pag. 55 a u. o.). Weiter hat Franck in den Ausführungen Althamers über das Verhältnis von Glauben und Werken eine Vorlage gehabt, die er in seinen eigenen Schriften benützt hat (Alth. pag. 87 a); auch die Ansicht, die freilich keineswegs Althamers Eigentum ist und von Franck auch aus anderer Quelle geschöpft sein kann, konnte er hier finden »potior est fides caritate« (Alth. pag. 96 b).

Allein interessanter für die Kenntnis von Francks Entwicklung ist nun das, was er selbst hinzugefügt hat. Einmal die Vorrede, die er der Uebersetzung beigibt; so sehr sich ihre Gedanken mit den Erweiterungen im Text berühren, empfiehlt es sich doch, sie getrennt zu behandeln, da hier Franck in der Aussprache seiner Meinung ungebundener ist als da, wo ihm ein Text Althamers vorliegt [1]). In Stil und Gedanken zeigt die Vorrede durchweg Aehnlichkeit mit den späteren Schriften Francks. Der Stil ist durchtränkt von den frischen kräftigen Volksausdrücken und Sprichwörtern, wie sie Franck kennt und liebt. Auch die Wendung ist ächt Franckisch, daß er mit seiner Verdeutschung sich des Volks, der Einfältigen annehmen will, die nicht Latein verstehen; die Gelehrten mögen sich selbst helfen (Vorrede b 4 a). Die Ausführungen gruppieren sich um zwei Mittelpunkte: die Notwendigkeit der Bewährung des Glaubens durch die Werke (b 7 b — c 7 b) und die Bedingungen des rechten Schriftverständnisses (b 4 b — 7 a; c 8 a — d 8 b). Der Mißbrauch der evangelischen Heilslehre einerseits, der Mißbrauch der Schrift andererseits bieten die Angriffspunkte dar — damit ist schon der Rahmen bezeichnet, innerhalb dessen alle spätere Polemik Francks sich abspielt. Die eine Reihe läuft folgendermaßen ab: Es liegt in des Glaubens Art, daß er gute Früchte bringt (b 7 b); der Christ ist nicht mehr unter dem Gesetz, dieses muß in ihm sein, so daß er fühlt, wie sein Wille eins ist mit dem Gesetz; aber auch für ihn bleibt die Aufgabe, das Fleisch dem Gesetz zu unterwerfen (b 7 b 8 a). Der Einwurf, daß es wegen der menschlichen Schwachheit und Sünde unmöglich sei, den Willen Gottes zu erfüllen, enthebt davon nicht: wer so spricht, kennt nicht die Gnade Gottes, die die Kraft giebt, der Sünde zu widerstehen (c 1 a b 2 a b) und den gebundenen Willen frei macht (c 6 b). Es ist scharf zu scheiden zwischen dem natürlichen Menschen und dem Christen, dem Fleisch und dem Geist; was der erstere thut, ist Sünde, der letztere kann nicht sündigen. Schon hier findet sich also ein scharfer Dualismus zwischen Geist

1) Um so mehr, wenn Weinkauff (handschr. Bem.) mit der Annahme Recht hat, daß die Vorrede Francks erst einer 2., jedoch gleichfalls schon 1528 erschienenen Ausgabe der Uebersetzung beigefügt ist.

und Fleisch ausgeprägt (c 3 a — 5 b). Hier biegen die Ausführungen ganz in den Ton des Büchleins über die Trunkenheit ein: „Nur weit mit dem Evangelio von den frechen, losen, unerbrochenen Köpfen, daß man nicht das Heilthum den Hunden fürwerf. Diesem wilden ungezähmten Volk sollen die Prediger das Gesetz treulich fürtragen, bis sie müde und verzagt werden und Gnad begehren“ (c 6 a). Mit dem Fleisch muß der Christ kämpfen .... „Wir aber stellen uns eben, als haben wir abgesponnen, und sei alle Sach zufrieden, seind sicher und stolz, da ist kein Trauern, Kreutzigen, kein Abbruch, kein Fasten, ja wir spotten derselben, gleich als obs das Evangelium verbiet. Summa, leben im Saus, nach dem Gott des Bauchs“ (c 7 b). Auch hier mündet das Ganze aus in die Forderung des Geistes, der in den Christen das Gute wirken soll; haben wir ihn, so kann er nicht in uns schlafen (c 2 a, 7 a).

In der Klage über die Verdrehung und Entstellung der Schrift schließt sich Franck an Althamer an. „Denn die h. Schrift zu unsern Zeiten von vielen Gewalt leidet, und wird auf manchen seltsamen Kopf gedehnt, deutet und zogen, schier mehr denn im Pabsttum, daß ein jeder meinet, was ihm anmutig sei, deß sei die Schrift voll, als sei sie ein Proteus, jeden wie und was er will, da gilts marterens, radbrechens, biegens, als ob sie wächsin sei, mög ihr ein jeder nach seinem Mutwillen ein Nasen drehen“ (b 4 b, 5 a). „Zu unsern Zeiten fast jedermann nur Kunst und Fürwiz in der Schrift suchet, wie man etwas seltsams herfürbring, damit man dem gemeinen Mann das Maul aufsperr und machet ein Narr zehen.“ Niemand faßt Gottes Wort ins Herz, danach zu leben. „Vor uns waren Werkheiligen ... jetzt sind wir Wortheiligen und Maulchristen ..“ Darum ist das Unternehmen Althamers verdienstlich; „Sankt Augustinus hat hart darob geschwizt, denn was hat er sonst gethan allenthalben wider die Kezer, wann die Schrift zusammengefügt, wo sie streitig war und in einen Sinn bracht; hat ers nicht alles erlangt und ausgericht, so ist doch der Will zu loben“ (b 6 b 7 a). Und nun entwickelt Franck die Bedingungen des wahren Schriftverständnisses; sie sind kurz darin zusammengefaßt, daß der Mensch ein demütiges Herz an sie heran bringe, seine Vernunft unter den Geist Gottes beuge; „die Schrift ist ein Meer — dieses Wort verwendet Franck schon hier — darin der Elephas schwimmet, das Lamm füßet“ (c 8 a). „Wenn wir aber mit Vermessenheit und ungewaschenen Füßen darein plappen und umgehen, grübeln nach dem Fleisch, laßt es sich ansehen, als sei es alles wider einander“ (c 8 b).

Es folgen nun einzelne Regeln für die Vereinigung sich widersprechender Schriftworte; es wird aufmerksam gemacht auf den Unterschied zwischen Fleisch und Geist (d 1 a b), auf den Grundsatz, daß ein Ding einem jeden so ist, wie er es ansieht (d 1 a b, 2 a b): „die

Schrift ist Wahrheit, darum fichtet sie wider das Gleissen und Farb... nennt oft ein Ding gut und bös, als Tod, Kreuz, darnach Augen seind, die es ansehen... die Blum ist der Bienen gut, der Spinnen bös" [1]) (d 2 b). Ebenso trägt es zur Lösung mancher Widersprüche bei, wenn man auf den Unterschied von Mensch und Gott in Christus (d 3 a b), vom Menschen als Sünder und als mit Gottes Geist begabten Christen (3 b—4 b), vom Aeußerlichen und Innerlichen an den Dingen (4 b, 5 a) achtet. Auch für die Auslegung im Einzelnen kommt ein Wink: „Ueber das muß man eben auf die Tropos Acht haben, die helfen liederlich [leicht] aus der Sach, die sonst für schwer wird angesehen. Auch ist die Art der hebräischen Sprache nit allenthalb eigentlich in das Teutsch oder Latein gebracht, man kanns auch nit: Da lautet es in seiner Sprach viel baß, denn in Teutsch oder Latein. Was macht jetzt viel Unrats, denn daß ein jeder meinet die Schrift singe sein Lied und machen gleich ein Rothwälsch draus; und hüt dich vor den Allegoriis, wo dich nit die Not dazu treibt, das ist, daß du die Schrift anders verstehest, denn sie klingt und lautet und wöllest den Herren lehren reden und in die Schul führen, sagen, er habs anders gemeint, wie die Schwärmer jetzt thun, denn das gehört nicht zum Kampf, die Figur probiert nicht, spricht S. Augustin, mit hellen klaren Worten muß man fechten wider die Welt und Teufel". Am Schluß der Vorrede kehrt der Grundgedanke wieder: allein der Geist ist der rechte Geleitsmann in die Geheimnisse der Schrift; der die Schrift gegeben hat, kann sie allein auch auslegen: „also ist die Schrift ihr selbst Meister und Ausleger" (6 b—8 b).

Es läßt sich hier Punkt für Punkt die Berührung mit den späteren Ansichten der großen Werke nachweisen, in Ausdruck und Gedanken z. T. bis zu vollständiger Uebereinstimmung. Die innere Erleuchtung, der Geistesbesitz ist schon hier der Grundgedanke, der alles zusammenhält; er erhält seine nähere Bestimmung durch den durchgehenden Dualismus zwischen Geist und Fleisch; die Betrachtung der Schrift, wie die Heilslehre sind von hier aus verständlich; die Aussagen über Gott, Christus, den Menschen, die Sünde zeigen die Ansätze, die später ausgeführt werden. Und doch ist die ganze Stellung hier noch anders, die Aussagen haben andere Richtung als später. Der Bruch mit dem Luthertum, mit dem bisherigen Gang der Reformation ist noch nicht erfolgt. Was hier getadelt ist an den Erscheinungen innerhalb der neuen Kirchen, überschreitet den Kreis dessen, was die Reformatoren selbst tadeln, an keinem Punkt. Ueberall zeigen sich die Wege, die von der Kritik des Mitarbeiters zur Kritik des außen Stehenden führen, überall die Gänge, die von der Polemik gegen die Misbräuche einer veräußerlichten und leichtfertigen Heilsauffassung und

1) Mit diesem Beispiel hat Franck immer wieder, auch später, den Gedanken ausgedrückt.

Schriftbenützung zum konsequenten Spiritualismus führen, aber das erscheint erst im Licht der späteren Entwicklung so; Franck konnte sagen, daß er nur Althamers Gedanken weiter ausgeführt habe. Es fehlt hier, was den späteren Hauptschriften die Farbe giebt: die Verwerfung der Mittel, mit denen die Reformationskirchen an der Besserung arbeiten, als ungenügend und äußerlich, und speziell die schroffe Wendung gegen die Schrift selbst und das scharfe Dilemma „Geist oder Schrift". Das Subjekt, von dem das Verderben ausgeht, sind hier die Menschen, die die Schrift verdrehen; später *scheint* es oft geradezu die Schrift selbst zu sein. Die Ausführungen über die Allegorie und die klaren hellen Schriftworte zeigen die Differenz auch äußerlich. Dazuhin sind die Gegner auch für Franck noch vor allem „die Schwärmer", sie verstehen die Schrift nicht, „wie sie klingt und lautet". Später hat Franck die Schriftverdreher noch anderswo gefunden. So zeigt diese Vorrede ein doppeltes Angesicht bei aller Einheit und Durchsichtigkeit der Gedanken: nach rückwärts angesehen ist sie eine Weiterführung der Gedanken des Lutheraners Althamer, dem Hauptstrom der Reformation folgend, nach vorwärts angesehen zeigt sie schon die Eigentümlichkeiten des Franckischen Standpunkts.

Dasselbe Ergebnis liefert eine Untersuchung der *Aenderungen in Francks Uebersetzung* gegenüber dem lateinischen Original; dasselbe Doppelbild, aber die Züge verschärfen sich im einzelnen.

Vieles ist hier nur eine Erweiterung der Ausführungen Althamers, dessen Gedanken weiterspinnend; zum Teil wird die Verschiedenheit auch nur durch eine andere Stellung herbeigeführt (vgl. F. 144a ff. mit A. Nr. 65 f.). Den Stoff der Erweiterung liefern zum großen Teil Bibelstellen; aber auch andere für Franck charakteristische Citate sind eingefügt. Vor allem wird Luther citiert (F. pag. 31b, 33a, 51a, 70b, 129a, 137a, 151b, 152a, darunter auch »de servo arbitrio« vergl. auch A. 81b = F. 189a und „wider die Schwärmer")[1]; Augustin

---

1) Aus *Luther* hat er auch sein Urteil über den *Hebräerbrief* beinahe wörtlich übernommen; vgl. F. 130b, 131a: „Hat es aber der Lehrer dieser Epistel nit also gemeint, so weiß ich ihn nicht zu vertheidigen, er fehlet der Schrift. Darum die Epistel nicht in die glaubwürdigen Bücher wird gezählt, noch für apostolisch gehalten: denn sie verneint stracks die Buß den Sündern nach der Tauf. Und am 12. Kapitel spricht er: Esau hab Buß gesucht mit Zähren und doch nicht gefunden, welches wider alle Evangelien und Episteln Pauli ist. Daß sie aber nit Pauli sei, beweiset sich aus dem, das im 2. Kapitel steht: Diese Lehr ist durch die, so es selbst von dem Herrn gehört haben, auf uns kommen und blieben; denn Sankt Paul bezeugt mächtiglich, er hab sein Evangelium von keinem Menschen empfangen, sondern von Gott selber, Galat. 1". Luther in der „Vorrede auf die Ep. an die Hebr." (1522): „Und aufs erst, daß diese Epistel an die Hebräer nicht S. Paul. noch einiges Apostels sei, beweiset sich dabei, daß im 2. Kap. (V. 3) stehet also: Diese Lehre ist durch die, so es selbs von dem Herrn gehört haben, auf uns kommen und blieben.... Denn S. Paulus Gal. 1 (V. 1) mächtiglich bezeuget, er habe sein Ev." u. s. w.

(195 a); Brenz (89 a); daneben Bemerkungen aus der Kirchengeschichte (Huß 106 a, Pelagianer 158 b) und aus der Zeitgeschichte (die Regensburger Wallfahrt [1]) 151 a, 154 a), klassische Reminiscenzen (9 a Phönix, 61 b „Platonische Grube“, 133 b Dädalus Ikarus, ib. Sokrates, 192 b Midas); ferner ist mehrfach eingefügt Polemik gegen das Pabsttum (z. B. F. 143 a); daß er treffende Volksausdrücke und Sprichwörter beifügt, versteht sich bei Franck von selbst. Von den sachlichen Aenderungen entspricht ein Teil ganz dem Standpunkt Althamers, also der lutherischen Auffassung. So die mehrfache Polemik gegen die Werkheiligkeit (F. 36 a b, 37 a); speziell gegen die Verwendung der Bibelstellen für die Vertheidigung der Werkgerechtigkeit (F. 156 a b); ebenso gegen die „tolle Vernunft“ (F. 17 b u. ö.). Die Lehre vom Abendmahl ist frei, aber in der Sache nicht abweichend wiedergegeben (F. 151 a ff.). Auch wo Franck streicht oder kürzt, ist vielfach nicht Meinungsverschiedenheit der Grund.

Dagegen kündigen sich nun in einer Reihe von Einschiebungen Francks spätere Ansichten an. Offenbar hat Franck von Althamers Versöhnung der Widersprüche hie und da den Eindruck gehabt, daß sie nicht tief genug gehe, die streitenden Worte auf beiden Seiten nicht zum vollen Recht kommen lasse; er sucht selbst statt des einfachen praktischen Ausgleichs bei Althamer noch prinzipiellere Lösungen zu erreichen und schon hier scheut sich der Verfasser der Paradoxa nicht, in paradoxen Sätzen seine Meinung auszudrücken (vergl. z. B. F. 31 b ff., 85 a, 126 a). So hat er einmal selbst Althamers »conciliatio« mit einer Polemik, die zwar zunächst nicht diesen treffen soll, ihn aber doch auch berührt, korrigiert [2]). Meist aber hat er seine Anschauung mit der Uebersetzung fast verschmolzen. Es lassen sich nachweisen die Keime seiner Gotteslehre (20 a ff.: alles ist Gottes voll, er ist es „der das Rädlin treibt“; 49 a ff.: die Affekte fallen nicht in Gott; Gott ist so, wie man ihn vorstellt, verkehrt mit den Verkehrten; Gottes Wille ist un-

„Ueber das hat sie einen harten Knoten, daß sie am 6. und 10. Kapitel stracks verneinet und versaget die Buße den Sündern nach der Taufe und am 12. (V. 17) spricht: Esau habe Buße gesucht und doch nicht funden. Welches, wie es lautet, scheinet wider alle Evangelia und Episteln S. Pauli zu sein“ (W.W. E. A. Bd. 63, p. 154 ff.).

1) Gemeint sind die Regensburger Vorgänge bei der Kapelle der schönen Maria, an denen auch Hubmeier beteiligt war, vgl. H. Schreiber, Taschenbuch für Geschichte und Altertum in Süddeutschland, 1839, 15 ff. (s. a. G.B. I, 260 a).

2) In der Auslegung von Nr. 4 hat Althamer den Unterschied eingeführt, daß die Substanz (substantia) von Himmel und Erde bleiben werde, die Gestalt (facies) vergehen. Dagegen sucht Franck eine andere Lösung, wenn auch im Anschluß an Althamers weitere Ausführungen, und sagt: „Es haben sich etlich bemühet, wie Himmel und Erden sollen vergehen, nehmen den blinden Heiden Aristotelem zu Hilfe, der muß ihnen Christus Wort auslegen, und sagen, daß Himmel und Erden nicht nach dem Wesen, sondern nach der Gestalt vergehen werden ...“ (S. 6 b). Also auch in der Verurteilung des „blinden Heiden Aristoteles“ geht Franck mit Luther zusammen.

wandelbar — doch vergl. Alth. Vorrede a 2 a — ; daß Gott jetzt zürnt, morgen nicht, das ist des falschen Auges Schuld), speziell auch die Lehre, daß Gott einem jeden so ist, wie dieser selbst in seiner sittlichen Beschaffenheit und Stellung zu Gott ist (118 a: schon hier das Bild vom blauen Glas, durch das man alles blau sieht, und vom Wein, der den Fiebrigen bitter schmeckt, 184 b, 186 b), auch der damit in Verbindung stehende praktische Grundsatz, daß dem Reinen alles rein, dem Unreinen alles unrein ist, daß die Gesinnung, nicht das Aeußerliche der Handlung entscheidet (21 b, 22 a u. ö.). Ebenso seine Betrachtung des Wesens Christi (vergl. 39 a, 67 a, 141 a — übrigens im Anschluß an Althamer); Reflexionen über das Verhältnis Gottes zum Uebel in der Welt (115, 159 b auch wieder das Bild von der Spinne und Biene); Anklänge an die mystische Heilslehre von der „Gelassenheit" (80 a b, 81 a, 143 a u. ö.); die Deutung des Worts »impii« auf die „Weltfrommen" (89 a); die Verwerfung der Gewalt in Glaubenssachen (146 b); die Ausführungen über die Notwendigkeit, von Gott berufen zu sein (168 a). Vor allem aber ist es ein Problem, das Frank schon hier in Angriff genommen hat und in das er häufig einbiegt (vergl. 107 ff.): das Problem der Prädestination. Dieses ihm wichtig zu machen, mußte das Nachdenken über die evangelische Heilslehre, die Wahrnehmung widerstrebender Schriftaussagen, der Zwiespalt zwischen Männern, von denen er so groß dachte, wie Luther und Erasmus, und nicht zuletzt der bei ihm insgeheim trotz allen Anklagen gegen die Vernunft lebendige Trieb zu spekulativer Durchdringung der christlichen Lehren zusammenwirken. Wie stark gerade diese Frage in jener Zeit die Gemüter bewegte, zeigen die „Gegenschriften" Denks, die Ausführungen Althamers, die Ergänzungen Franks. In Ausdruck und Gedanken finden sich hier bei Franck durchweg Parallelen zu den späteren Werken; sie sind daher hier nicht weiter zu betrachten (41 b, 42 a b, 56 a ff.; 121 b, 123 a [1]); 169 b ff. — der Ausdruck Althamers »secretum dei judicium« ist von Franck nicht übernommen, mit Absicht? — 189 b).

Mit alledem ist noch keine entschiedene Abweichung von der lutherischen Richtung gegeben; zum Teil — auch in Ausführungen über die Prädestination — ist die Ergänzung und Veränderung geradezu aus Luthers Gedanken geschöpft. Ebensowenig in einzelnen Aeußerungen über den Geist als das Prinzip des christlichen Lebens (110 b), über die Notwendigkeit geistigen Verständnisses der Schrift (schon 134 a das Bild vom Schlüssel Davids, der alle Weissagung aufschließt, ib.: „wer mit ungewaschenen Händen in die Schrift pflumpfet, dem ist sie ein Strick und Fels des Anstoß"); schon eher darin, daß Franck Stellen, in

1) Auch hier schon scheut sich Franck nicht vor paradoxen Wendungen, vgl. 123 a „Gott will das Uebel nicht und muß es doch in dem Teufel und [den] Argen wirken, wider sein Natur" mit Althamer 42 b: »quod Deus non velit iniquitatem, quamvis patiatur eam a filiis perditionis fieri.«

denen Althamer die Bedeutung des geschriebenen Worts stark betont [1]), durch Stellen, die die Notwendigkeit des Geistes hervorheben, ersetzt hat (F. 158 a b, A. 52 a). Entscheidend sind doch auch hier die Aeußerungen einmal über die Gegner, also speziell über die Schwärmer und Täufer und sodann über das Verhältnis von Schrift und Geist. Eine ganze Anzahl der gegen die Täufer und Schwärmer, auch gegen die Zwinglianer gerichteten Stellen hat Franck übernommen (142 a b, 151 a, 153 a ff., 183 a, 190 a); einigemal hat er auch den Angriff oder die Bezeichnung der Gegner gestrichen (A. 66 b — F. 165; A. 74 b — F. 177 a). An andern Stellen hat er dagegen eine Polemik gegen die Täufer eingeschoben (127 a, 217 b, 221 b). Auch hier findet sich, wie in der Vorrede, die Betonung, daß Gottes Wort nicht dunkel sondern zu verstehen ist, wie es lautet (bei der Abendmahlsfrage, gegen die Umdeuter des Worts „Das ist mein Leib“ 153 b: „Irret nicht, lieben Schwärmer, Gott laßt sich nicht höhnen, so treugt er niemand mit geschliffenen hälen [heimlichen] Worten, so fahet er niemand in Worten, sondern schlecht und gerecht ist sein Wort nach laut wie es klinget“). Weiter hat Franck in einigen sehr wichtigen Stellen, in denen Althamer gegen den Spiritualismus und für die Schriftauktorität auftritt, diesen so selbständig wiedergegeben, von sich aus geändert und eingefügt, daß wir hier seine eigene Ansicht deutlich erkennen. Die Stellen sind für die Beurteilung des Spiritualismus in der Reformationszeit so charakteristisch, daß sie ausführlich hier folgen mögen. Es ist die Aussöhnung der Gegensprüche Nr. 88: Erunt omnes docti a Deo Joh. 6, — Scrutamini scripturas Joh. 5. Gemeinsam beginnen Althamer und Frank: man müsse hier dem Irrtum der Schriftverächter entgegentreten, die nicht in der Schrift lernen, sondern ohne Schrift von Gott gelehrt sein wollen. Althamer legt ihnen folgende Anschauung in den Mund: »Etiam si millies percurreris bibliorum lectionem, tamen non nisi scripturae peritus evades et nunquam deo doctus, vanus est labor, qui scripturae impenditur. S c r i p t u r a enim c r e a t u r a est. Non convenit Christiano nimium creaturae addictum esse, Deum audire oportet, hujus voces e coelo exspectandae ut erudiat« (82 b). Franck hat dafür eine Schilderung: „sperren das Maul zum Himmel auf, glauben ihren Träumen; was ihnen fürkommt, das ist der heilig Geist, der redt im Schlaf mit diesen heiligen Leuten“ . . . . (190 b). Althamer läßt die Schwärmer fortfahren: »S c r i p t u r a n o n e s t v e r b u m D e i, s e d m o r t u a t a n t u m l i t t e r a et inter alias creaturas reputanda . . . . Spiritus sanctus e supernis illabitur

1) Darunter Stellen wie: »unde quaeso hanc mentem Christi scimus nos, nisi ex canonicis scripturis? . . . . Unde factum fuit, ut spirituales, Christiani scilicet, tantum sciant, quantum eis per enarrationem verbi Dei manifestum sit«.

citra omne medium, non per externum auditum et vocalem praedicationem seu scripturarum lectionem. Hae sunt virulentae illae voces, quae jactantur passim a quibusdam novitiis spiritibus et prophetastris« (A. 83a). Franck setzt dafür u. a. ein: „heißen uns Lügenprediger, unser Predig stehe auf Arßwischen, man müß vom Himmel herab gelehrt werden, wie Jak. 1 steht" .... „Hie muß Christus selbs herhalten und ihr Schandendeckel sein, flicken sich mit seinem Wort, das heißt ein mittägischer Teufel, von dem David behütet zu werden begehrt, Psalm 90" (F. 191 a). Die Widerlegung führt Franck mit Althamers Gedanken, aber frei in der Form durch: Wahr ist es, wir müssen von Gott gelehrt werden; aber darum ist die Schrift nicht unnötig, so wenig als der Arzt, wenn uns Gott gesund machen will, als der Bauer, wenn uns Gott mit Wein und Korn nährt. „Gott prediget, aber durch uns, wir sind sein leiblicher Mund Mtt. 10." Gott lehret allein (Joh. 6) „das richt er aber aus durch das auswendig Wort der Schrift, die ist Gottes Mummerei, darunter er sich verbirgt, denn er ist ein verborgener Gott Jes. 45" (191 b). »Scripturis vult erudire velut organo« (A. 83 a o.). „Das auswendig Wort ist der Werkzeug, damit Gott gelehrt machet und hilft, ja dadurch auch der Geist auf uns fällt Act. 10." Christus hat ja auch seine Jünger ausgesandt zu predigen. Ebenso beim Essen, Trinken, Kinderzeugen wirkt Gottes Kraft — aber durch menschliche Mittel (F. 192 a; dieselben Beispiele schon bei Althamer, 83 b). Franck fügt ein: „Laß du das Wort frei gehen, er wird inwendig wohl lehren durch sein Gnad und Geist, hier ist er allein Doktor, auswendig Wort ist ja vergebens, wo er nicht dahinter ist. Darum er nicht will, daß wir Meister genannt werden Mtt. 23" (192 b). Gemeinsam geben beide die Anweisung, sich nicht auf die Kreatur zu verlassen, aber in ihr den Schöpfer zu erkennen (A. 83 b, F. 193 a). Ebenso übernimmt Franck die Worte: »In scripturis Deum quaere non te et tua, nam illic jacet obvolutus („begraben und eingewickelt" F.), quemadmodum puer Jesus in fasciis olim involutus erat« („wie ein Kind in den Wickeln" F.) und setzt dazu: „Ja die Schrift ist das recht heilige Grab und der Tempel darin wir Gott finden" (A. 83 b F. 193 a). Franck fügt ein: „Du findest ihn [Gott] wohl in allen Kreaturen, aber nicht so eigentlich. Hie [in der Schrift] ist er mit seinem Geist, Gnad, Reich und Regiment: denn auch sein Wort sein Reich wird genannt, daß es ist Gott selbs" (193 a b). Gemeinsam ist dann wieder: Gott kann auch ohne Schrift lehren, er hat es auch schon gethan, aber es gefällt ihm, die Schrift als ein Instrument zu gebrauchen. Althamer allein hat: »Instrumentum dei sunt [scripturae] quo infundit doctrinam coelestem velut infusorio« — war das Franck zu mechanisch ausgedrückt? — .... »Anathema sint, qui scripturas tanto fastu derident« (84 a). Wiederum hält

sich Franck an seine Vorlage, wenn die Schrift eine Leuchte (84 a), ein Gefäß genannt wird, darin Gottes Wort uns zukommt (84 b); es ist Gott versucht, wenn man eine Stimme vom Himmel hören will, statt des Worts, das er uns gegeben hat. Beide führen eine ganze Anzahl von Bibelstellen für die Auktorität der Bibel ins Feld, meist dieselben, Franck noch mehr als Althamer. »Utinam haec tantum verba caperent fanatici spiritus« (A. 84 b) — „dieser Punkt ist allein gnug wider alle himmlischen Profeten und Müntzerische Geist" (F. 194 a). »Semper fuit sacrosancta scripturae auctoritas, nisi quod his novissimis et omnium periculosissimis temporibus sordere faceret Sathan, ut jam a multis iniquissime conspurcetur et ad summum proscindatur« (A. 85 b); dafür Franck: „Allweg ist die heilig Schrift in großem Ansehen gewesen, bis sie der Papst unter der Bank im Staub hat liegen lassen, die Geistgenossen gar verleugnet" (F. 194 b). Beide mahnen zur Vorsicht: hinter dem Geisttreiben steckt der Satan, man soll die Geister prüfen. Althamer faßt noch einmal zusammen: Gott muß inwendig lehren, sonst kommt der Glaube nicht zu Stand — insofern gilt: Deus est doctor; aber Bibel und Predigt sind darum nicht entbehrlich (A. 86 b).

Die angeführten Stellen beweisen: einmal, Franck gibt hier seine eigene Ansicht, denn er bindet sich nicht an seine Vorlage; weiter, diese Ansicht ist von seiner späteren noch spezifisch verschieden, das äußere Wort ist hier viel höher gewertet, es werden zu seinem Schutz Gesichtspunkte angeführt, die später bei ihm völlig verschwinden; endlich, leise Ansätze sind zu bemerken die zu der späteren Ansicht hinüberführen: eine stärkere Betonung, daß Gott in der Schrift verborgen sei, daß er inwendig im Herzen wirken müsse — allein letzteres fehlt bei Althamer keineswegs, die Notwendigkeit des Geistes neben dem äußern Wort ist hier kräftig ausgesprochen; es ist nur eine ganz leichte kaum merkbare Verschiebung.

Einen zweiten Anlaß, sich über Schrift und Geist auszusprechen, bot Franck die Abendmahlslehre. An die Ausführungen Althamers, daß man die Geister prüfen müsse, nicht einfach aus der Schrift das annehmen, was unserer Vernunft angenehm ist und das Gegenteil für Ketzerei halten; daß es frevelhaft ist, Christus unseren himmlischen Lehrer selbst belehren zu wollen und seine einfachen, unverhüllten, klaren und lauteren Worte so zu verdunkeln, daß sie schwerer zu ergründen sind, als das Rätsel der Sphinx (A 58 a) [1]) fügt Franck zwei charakteristische Beispiele an: „Deuten die Schrift, wie wir wöllen,

1) Franck überträgt die Stelle: ... „gleich als ob die Vernunft müsse lernen und nit lehren [in unserem Sprachgebrauch umzudrehen], Meister und nit Schüler sein. Daher kommen so viel Sekten, Parteien, jedermann trägt seine Meinung in die Schrift, so er sie daraus sollt schöpfen und

lassen Gott sagen, was er will. Wenn er spricht „das ist mein Leib", so sprechen wir: es sei soviel gesagt als „das bedeut mein Leib": gleich als hätt der heilig Geist nicht mögen also reden, „das bedeut mein Leib"; das heißt den heiligen Geist gen Schul führen und reden lehren, wie man im Pabsttum allenthalben gethan hat" (149 ab). Das 2. Beispiel: „Da steht: wer glaubt und getauft wird, wird selig; haben sie gesagt: wer glaubt und gute Werke thut u. s. w. Da verlieren wir dann Christum, sezen den Teufel und unser Gutdunken an seine Statt, und machen die Welt voll Abgötterei und soviel Götter als Winkel und Altär u. s. w. Jes. 2" (149 b). Althamer fährt fort: »Atque hoc [Verdunklung des klaren Gottesworts durch eigene Meinungen] faciunt hodie scelesti illi pseudoprophetae, novi spiritus, sacramentorum ecclesiae Christi eversores, Anabaptistae, Christianae reip. perturbatores et seditionis spiratores. Quas quaeso tragoedias non excitant? quam scripturam non obscurant et detorquent? Ipsi quando cauteriatam habeant conscientiam et mentem eversam, deo minime fidentem, obstrepunt scripturam pugnare« ... Sie sind mit sich selbst nicht eins, daher erheben sie den gleichen Vorwurf gegen die Schrift; wenn sie die Schrift statt mit einem »judicium carnale« mit einem »judicium spirituale« betrachten würden, so könnten sie die Bibelworte vereinigen (A 58 b). Franck geht auch hier seine eigenen Wege; er sagt (im Anschluß an das oben citierte): „Also thun jetzt die Sakramentschwärmer [1. Beispiel] und Wiedertäufer [2.], brechen der Schrift den Rucken, muß lauten wie sie wöllen, rühmen sich des Geists, der sie also lehre, ... was es für ein Geist sei, nimm bei dem ab: er richtet Sekten und Aufruhr an, ist blutgierig, wie er von Anfang ist gewesen, Joh. 8. Diese Geistgenossen lassen niemand Christen sein, wöllen die besten und das auserwählte Volk sein, ist kein Furcht Gottes vor ihren Augen. Summa, seind nicht wie ander Leut, urtheilen jedermann, richten Rotten und Sekten an wider alle Oberkeit, wöllen kein Herren denn Christum haben, wie sie sagen, gleich als seien sie lauter Geist und nicht auch Fleisch, und mögen ihr Ding mit keinem Wort erhalten, lassen dennoch ihnen nit sagen, das findet man gemeiniglich bei ihnen allen". Auch daß sie für ihre Sache sterben, beweist nichts; es ist vielmehr ein falsches Zeichen, der Teufel macht uns mit ihrem Tod zu Narren, schreibt sie für Märtyrer aus. Sie eifern um Gott, aber mit Unverstand. Liebe spürt man wenig bei ihnen, sondern einen rechten Blutdurst; sie schreien Rache über uns (149 b 150 ab). Auch aus dieser Stelle hört man die späteren Anschauungen deutlich herausklingen, das Urteil daß die Täufer um

---

holen, machen das lauter Wort so schwer und seltsam, daß die Rätherschaft vom Sphinx nicht so seltsam ist" — Forts. s. o. (149 a).

Gott eifern, aber mit Unverstand, spricht er auch in der Ketzerchronik aus; ebenso tadelt er beidemal die Exklusivität, die Unzugänglichkeit für Belehrung, den Geisteshochmut, den Martyriumsdrang; aber viel größer ist der Unterschied.

Noch ein drittesmal hat Franck die Polemik Althamers gegen die Schriftverächter und Spiritualisten sehr frei wiedergegeben: A. 68b = F. 168ab („hie merk auch, daß zu predigen befohlen ist, denn im Wort fällt der h. Geist auf uns Act. 10. Laß dich nit irren noch wenden die Schwärmer, die viel von ihrem Geist sagen, verachten die Bücher, folgen den Träumen, sagen darnach, sie seien von Gott gelehrt: wache, die Mausfall ist gericht, halt du an mit Lesen...“). Solchen Aeußerungen, bei denen der Gegensatz gegen die spätere Stellung auffällt, stehen nun andere gegenüber, die bei gleichen Grundgedanken diese doch mehr positiv vorbereiten. So klagt er über den Mißbrauch, den die verschiedenen Glaubensparteien mit der Schrift treiben: „Darum ists ein Meisterstück, die Schrift recht, artlich, eigentlich führen, und gefährlich ists aus anderer Commenten sie verstehen; trink ein jeder aus dem Brunnen selbs, die Bäche seind mit Menschenkoth vergift, und nicht viel seind, die der Schrift kein Gewalt thun und recht führen. Was macht unsere Schwärmer irr, denn daß sie ihnen ein Sach fürnehmen, meinen darnach, die ganz Schrift kling darauf; denn wenn einem ein Lied im Kopf ist, so meinet er, die Glocken läutens und bellens die Hund, da gilts rips raps, Radbrechens und Marterens, da muß Christus dran, der Schandbeckel sein, und einem jeden sein Sach helfen vertheidigen und bezeugen, auch wider sich selbs..... Allen Parteien muß er helfen und Recht geben. Was aber daraus wird, sehen wir wohl: Rotten, Sekten, allerlei Unraths, Verblendung ... Darum schickt uns Gott kräftig Irrthum“ (157b, 158a). Die Aehnlichkeit mit späteren Lehren liegt hier vor allem in der Forderung, die Schrift selbst zu lesen ohne Kommentare, in der Schilderung, wie jeder die Schrift zu seiner Meinung pressen will, in der Rüge eines solchen Mißbrauches bei allen Parteien — hier beginnt schon sein „unparteiischer“ Standpunkt sich geltend zu machen. Er dehnt die Klage auch aus auf die alten Kirchenlehrer: „Also flicken sich die Bettler mit viel andern Sprüchen, zerstücklen die Schrift zu Partecken, welches auch gethan haben die großen Lehrer, Augustinus, Hieronymus, Origenes u. s. w.; wenn sie ihnen etwas für haben genommen, so hat es alles auf ihren Kopf müssen lauten und niendert der Schrift mehr Unrecht thun, denn wenn sie haben wöllen siegen wider die Ketzer, da führen sie die Schrift so uneigentlich und unordentlich, daß Wunder ist“ (156b, 157a). Das ist schon ganz der spätere Franck. Damit hängt auch zusammen eine Aeußerung gegen das äußerliche Uniformieren in Glaubenssachen und für das Recht individueller Ausprägung

des Glaubens. Eine Bemerkung Althamers gegen die täuferische Erwartung eines irdischen Reichs Christi (A. 80 a) veranlaßt Franck zu folgendem Exkurs: „Also steht es wohl, wenn nit ein Glaub in teutschem Land ist, ja in einer Stadt, sondern ein jedes Haus seinen Glauben hat, wie es in Böhmen zugehet. Denn wenn alle Ding zu Friden stünden und ein Glaub durch Teutschland gienge, wie etlich meinen, es müß dazu wieder kommen, so wär es ein gewiß Zeichen, daß der Teufel den Hof hätt wieder eingenommen. Wo bliebe dann Gottes Volk? Es müssen ewig zwo Gemein und Kirchen sein, da richten wir uns nach, des Teufels und Gottes, wie zwei Haupt seind, also muß ein jedes sein Körper haben, wie zween Gott und Künig, also muß jeder sein Volk haben. Sprechen sie: Es muß Einigkeit sein im Glauben, es kann also kein Bestand haben, gleich als mög man die Welt nöten, daß sie all Christen werden und der Teufel schlafe, hab sein Volk gar verloren; allegieren Paulum darauf, wir sollen all einhellig und eines Sinnes sein — so sprich du dagegen: Es wär ja gut, Der Glaub ist aber nicht jedermanns Ding ... Darum müssen Partei und Zwietracht sein, und der zweien Reich ein ewiger stätiger Krieg" ... (185 b, 186 a). Man sieht hier, wie der Eindruck, daß das Christentum nie Sache der großen Masse sein und nie zu vollem äußerem Sieg in der Welt gelangen könne, Franck allmählich zum Widerspruch gegen die großen empirischen Kirchengebilde führt. So verrät auch diese Aeußerung wieder dieselbe Verzweiflung an dem Sieg des Guten in der eigenen Kirche und an der Besserung des evangelischen Volks, wie sie im Büchlein gegen die Trunkenheit zu Tag tritt. Und wie dort, hebt Franck auch in der Uebersetzung der Diallage die Pflicht des Schweigens und Abbrechens für den Prediger, der keine Besserung schafft, hervor: „Wenn nun ein Prediger siehet, daß man des Worts nicht achtet ... so ist ihm eben so wohl geboten zu schweigen, als den Hunden zu predigen" (167 b, vergl. 180 b, 181 a).

So ist bei diesen Abweichungen Francks vom Text seines Originals der Eindruck am Ende derselbe, wie bei der Vorrede. Die Uebersetzung der Diallage bezeichnet bei Franck eine Entwicklungsstufe, die von der späteren Gestaltung seiner Ansichten noch wesentlich verschieden ist, aber diese vorbereitet. Franck steht noch innerhalb der durch Luther bestimmten Reformation mit Abgrenzung gegenüber den Täufern und Zwinglianern. Es zeigt sich, wie viel Stoff zu seinen späteren Lehren er doch von Luther aus an sich gezogen hat, also nicht unmittelbar bestimmt durch andere Dissenters, sondern in einseitiger Entwicklung lutherischer Gedanken selbst, allerdings vor allem solcher, die Luther mit der Mystik gemeinsam hatte. Ganze Gedankenketten, viele Bibelstellen, auf die er sich stützt, Bilder, Beweise, wie auch

Kundgebungen persönlicher Stimmung kehren in den späteren Schriften wieder, die in der Diallage noch friedlich mit Althamers Ausführungen zusammengehen. Aber die ganze Front ist hier doch noch eine andere. Der Wert des Schriftworts wird hier geltend gemacht gegen die Spiritualisten, die Verirrungen der Täufer und selbst der „Sakramentierer" werden als Konsequenzen eines falschen Spiritualismus bekämpft: das ist ein Gegensatz, den Franck später ganz aufgegeben hat. In der Auffassung des Sakraments hat er sich später von Luther abgewandt; was er hier noch als Treue gegen das lautere klare Gotteswort allen Abschwächungsversuchen gegenüber verteidigt, das erschien ihm später als Anbetung des Buchstabens, als Veräußerlichung des Christentums. Die Ausschreitungen der Täufer hat er stets bekämpft, aber er ist später viel mehr geneigt, sie als falschen Buchstabendienst, statt als Mißbrauch des „Geistes" darzustellen. Der Schrift als dem gottgewollten Mittel der Belehrung wird hier noch eine viel gesichertere Stelle zugeteilt; der Gegensatz gegen die Schriftverächter fällt später vollkommen weg. Manche Wendung findet sich hier, die ein lutherischer Gegner gegen den späteren Franck hätte ins Feld führen können. Es ist wichtig zu wissen, daß er den Standpunkt, den er später bekämpft hat, wenn auch in milder Form — denn das Recht des Geistes neben der Schrift bleibt in Uebereinstimmung mit Althamer entschieden gewahrt — als Moment seiner eigenen inneren Entwicklung durcherlebt hat. Man wird darum vom Anfang an zu der Annahme geneigt sein, daß er sich von einem extremen, enthusiastischen Spiritualismus auch später innerlich scharf geschieden hat; ein solcher Angriff, wie ihn hier Franck gegen die Schwärmer unternimmt, wirkt nach, auch wenn die Front geändert wird. Und hier gestaltet sich allerdings das psychologische Problem, wie er zu dieser Schwenkung gekommen ist, durch die genauere Analyse dieser Schrift eher schwieriger als einfacher. Es ließ sich leichter lösen, so lang man sich vorstellte, daß er nie selbständig auf lutherischem Boden gegen die Schwärmer und Schriftverächter Stellung genommen habe, daß er etwa schon durch den Ausbruch des Abendmahlsstreits an der lutherischen Reformation irre geworden sei. Daß diese Wendung in relativ kurzer Zeit und energisch geschah, dazu haben offenbar auch äußere Vorgänge mitgewirkt, die wir im einzelnen nicht kennen [1]). Der Verzicht auf das Amt hat

1) Es mag angemerkt sein, daß auch aus den von Weinkauff hinterlassenen Papieren weitere Auskunft nicht zu erwarten ist. Aus den Ulmer Akten steht nur fest, daß Frecht behauptet hat, Franck habe „der Täufer halben aus Gustenfelden weichen müssen", oder: weil er „sich etwas mit den Täufern verdacht gemacht, welches alles er hie vor etlichen Personen verläugnet." In einer Notiz Weinkauffs finde ich die Bemerkung, die mit dem oben Ausgeführten übereinstimmt: „Wir erkennen das Körnchen Wahrheit in dieser Denunziation. Franck wollte eine christliche Gemeindeverfassung mit Bann gegen

hier offenbar den scharfen Einschnitt gemacht; seitdem legt sich das Schwergewicht seiner Anklagen gegen den Mißbrauch der Schrift nach einer andern Seite; wie der Zweifel an der Wirksamkeit der Predigt bei ihm infolge persönlicher Erfahrungen siegt, so verschwindet die Betonung der Notwendigkeit des äußerlichen Bibelworts. Vom Eindruck der Erfolglosigkeit der Predigt ist Franck weitergeführt worden zu der Ueberzeugung, daß auch das Bibelwort für sich allein wirkungslos sei. Francks persönliche Erfahrung in der evangelischen Gemeinde in Gustenfelden, deren erster evangelischer Prediger er war, ist eine selbständige Wurzel seines Spiritualismus. Wie viel er auch sofort nachher in Nürnberg und Straßburg durch persönliche Bekanntschaft oder durch Schriften von solchen Männern bestimmt worden ist, die in ihren gegen den kirchlichen Protestantismus feindlichen, spiritualistischen Ansichten weiter voran waren, als er — vor allem von Schwenkfeld, Denk, Bünderlin, wohl auch Langenmantel, Münzer, Hofmann —: der entscheidende Antrieb stammt aus persönlichen Eindrücken. Das Verlassen des Pfarramtes war zugleich die Annahme eines neuen Prinzips. Mit dem Siege der Einsicht, daß in dem Kreis der kirchlichen Gemeindeordnung sich das sittliche Leben der Gemeinde nicht erneuern lasse, fällt für ihn die Auktorität der Bibel und der Glaube an das Recht irgendwelcher kirchlicher Institutionen. Das Amt hat, kann man vermuten, hier noch zurückhaltend auf seine Entwicklung gewirkt; fiel diese Rücksicht, so wendet sich die Kritik sofort mit überraschender Stärke der eigenen Kirche zu. Aber es ist auch klar, daß ein solcher Mann nach diesem Bruch keiner religiösen Gemeinschaft irgend welcher Art, keiner „Sekte" beitreten konnte, auch nicht den Täufern. Er mußte versuchen, ein individuelles Christentum sich auszubilden und bei aller innern Anerkennung der Schrift doch die Auktorität der Bibel bekämpfen, soweit sie als Mittel der Bildung einer objektiven kirchlichen Gemeinschaft — für seinen Sehwinkel als Mittel der Veräußerlichung der Religion diente.

In den besprochenen Schriften Francks ist die Opposition gegen die übeln Folgen der evangelischen Heilslehre schon klar ausgeprägt. Dagegen der Gegensatz gegen das äußere Wort und gegen die äußere Kirche mit allen ihren Institutionen noch nicht. Aber er bereitet sich vor in dem Kampf gegen den Mißbrauch der Schrift, in dem Streben nach einem „unparteiischen" Standpunkt und im Zweifel an der Wirk-

---

die offenen Laster. Die Gemeinde sollte eine sittliche Gemeinschaft sein, die sich auf Grundsätze des Lebens und der Liebe verpflichtet und . . . den Uebertreter der Statuten ausschließt. Es war also das Mißvergnügen über das Leben und Treiben seiner Gemeinde und das apostolische Gebot, daß er sich vom Predigtamt zurückzog und auf Pfründe und Gehalt verzichtete."

samkeit der der Kirche zur Verfügung stehenden Mittel. Bei allen Beziehungen zu den späteren Schriften ist der Unterschied noch groß. Noch ist Franck Luthers Schüler und ein Glied der siegenden Reformationskirche, das wie viele andere über die Schäden im eigenen Lager klagt, aber doch noch entschieden gut lutherisch Front macht gegen die Sakramentierer und Schwärmer, die Verächter des Buchstabens.

Anders schon in der nächsten größeren Schrift [1]), gleichfalls einer mit eigenen Zuthaten versehenen Uebersetzung: der „Chronica und Beschreibung der Türckey“, Nürnberg 1530. Zwar steht auch hier in dem angehängten „Beschluß“ die Frage nach Glauben und Werken im Mittelpunkt. Ueber die Notwendigkeit des Geistes oder des Glaubens als Prinzips der Werke, über den Sabbat u. s. w. finden sich Ausführungen, die dem Standpunkt der späteren Werke entsprechen, ohne sich von den früheren scharf abzuheben. Ueber das Leben vieler Evangelischen, welche die Werke für Heuchelei achten und „juchzen und einen guten Suff thun, sprechend: „es ist ein fröhlich Ding um einen Christen, ich bin kein Werkheilig““, führt er auch hier bittere Klage (L 3 b, O 1 b, 3 a); er warnt auch, der Teufel könne sich nicht bloß ins Pabsttum hüllen, er könne auch evangelisch sein und Gottes Wort predigen (N 1 b, 2 a). Er selbst scheint sich noch zu den „Evangelischen“ zu rechnen. Aber in der Besprechung der „zehen oder elf Nation und Sekten der Christenheit“ gibt sich die Abkehr von allem empirischen Kirchenwesen schon deutlich kund. Er weist hin auf die Vielheit der „Sekten“ unter den Christen, er spricht seinen Zweifel aus, ob ein Irrtum ein frommes Herz von Gott scheiden könne; keine Sekte habe es gar erraten. Sie machen der Schiedmauern, die von Gott scheiden, zu viel. Gott aber, der ein Geist ist, ist an den Zeremonien nichts gelegen. Allein der Unglaube scheidet von Gott. Gott kann uns das „Dockenwerk und Kinderspiel in äußerlichen Dingen“ wohl zu gut halten, wenn wir nur im Geist und Glauben aufrichtig vor ihm wandeln (K 2 b). Wie man sieht, tritt hier zunächst der Gegensatz gegen das sich abschließende Kirchentum und Zeremonienwesen auf den Plan; der Gegensatz gegen das äußere Wort fehlt noch. Aber schon kündigen sich weitergreifende Gedanken an: „Weiter seind zu unsern Zeiten drei fürnehmlich Glauben aufgestanden, die großen Anhang haben, als Lutherisch, Zwinglisch und Taufferisch, der viert ist schon auf der Bahn, daß man alle äußerlich Predig, Ceremoni, Sakrament, Bann, Beruf als unnöthig will aus dem Weg raumen und glatt ein unsichtbar

---

1) Der „Klagbrieff oder Supplikation der armen Dürfftigen in Engenlandt“ u. s. w., eine Uebersetzung aus dem Lateinischen (Berliner Bibliothek, die Abschrift des latein. Originals handschriftlich in Weinkauffs Papieren in Bonn) (1529) bietet nichts, was für die religiöse Entwicklung Francks von Bedeutung wäre.

geistlich Kirchen in Einigkeit des Geist und Glauben versammlet unter allen Völkern und allein durchs ewig unsichtbar Wort von Gott ohn einig [irgend ein] äußerlich Mittel regiert will anrichten, als sei die apostolisch Kirch bald nach der Apostel Abgang durch den Gräuel verwüst, gefallen, und seind zumal gefährlich Zeit, Gott helf uns allen!" (K 3b).

Das ist im Kern schon das ganze Programm des Spiritualismus. Welche äußeren Umstände, welcher Einfluß der schon vorher ausgebildeten spiritualistischen Strömungen der Reformationszeit diesen Umschwung in Franck zwischen 1528 und 1530 herbeigeführt haben, ist unbekannt.

Was in dieser Schrift angedeutet ist, kommt zur vollen Entfaltung in einem Brief Francks aus dem Jahr 1531, dessen Bedeutung für Francks Entwicklung noch nicht genügend beachtet worden ist [1]). Nur für einen Augenblick lichtet er das Dunkel, das über dieser liegt; aber es genügt, um uns erkennen zu lassen, daß die Wandlung sich jetzt vollzogen hat und daß Franck mit Männern in Fühlung steht, die jene Gedanken auf die Bahn gebracht haben. Die kleine Schrift ist wichtig, einmal weil sie das erste Dokument für die nun abgeschlossene neue spiritualistische Gestaltung der Lehre Francks ist und sodann weil sie nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt ist [2]). Es ist der in holländischer Uebersetzung vorliegende Brief an Campanus [3]). Es ist nicht ohne Grund, wenn dem Titel der holländischen Uebersetzung beigefügt ist: »waerin hy syne meynung und gevoelen des Geloofs opentlicker unde klarer utdrucket und utwyset, dan hy noch in eynigen synen weercken und Schriften hier to voren gedruckt und utgegangen gedaen heift«. Der Brief enthält keine sachlich anderen Gedanken, als die übrigen Schriften seit 1531, aber er enthält sie in rücksichtsloserer Aussprache, in deutlicher Beziehung auf die Gegner und unverhüllter Klarlegung der Konsequenzen. Franck hatte Ursache, am Schluß des Briefes zu bitten, den Brief vor den „Säuen und Hunden" zu verbergen, damit er nicht zu einem unzeitigen Kreuz gebracht und als ein noch unreifes Gras abgeschnitten werde

1) Doch vgl. F. Latendorf, l. c. 365 ff.

2) Die Geschichtsbibel ist auch 1531 gedruckt, aber, wie es am Schluß dieser 1. Ausgabe heißt (G.B. 1531, 526a u.) „vollendet am 5. Tag des Herbstmonats im Jahr 1531." Der Brief dagegen ist geschrieben nach richtiger Datierung am 4. Februar 1531 (aus Straßburg). Denn daß „1541", wie der Druck hat, falsch ist, hat Weinkauff mit Recht bemerkt. Neben anderen Gründen gibt schon die Anwesenheit von Servet und Bünderlin den Ausschlag für 1531.

3) »Eyn Brieff van Sebastiaen Franck van Weirdt, geschreven over etlicken jaren in Latijn, tho synen vriendt Johan Campaen und nu grondelick verduytschet, und up nieuw int licht gebracht« u. s. w. Vgl. J. G. Schelhorn, Amoen. liter., 11. B., 1729, 57 ff.; Ergötzl. 1. Stück, 1761, 114 ff.; Latendorf l. c. 365 ff.; Sepp l. c. 166. Ueber die litterarisch-kritischen Fragen, die sich an den Brief knüpfen, a. a. O.

(B 7a). Franck schreibt an Campanus, dessen Buch »Contra totum post apostolos mundum« er, und zwar in deutscher Sprache, gelesen hat (B 6a), und in dem er einen Geistesverwandten erkennt, da er ja auch glaubt, daß die ganze Kirche seit der Apostel Zeit vom Antichrist verwüstet sei, ohne im übrigen des Campanus Ansichten mit den seinigen zu identifizieren (vrgl. B 6ab)[1]). Er selbst empfiehlt ihm in den wärmsten Worten Bünderlin, mit dem er in Straßburg verkehrte und dem er Campanus eine Schrift übersendet — wohl die „Erklerung durch Vergleichung der biblischen Geschrifft, daß der Wassertauff" u. s. w. (1530). Er rühmt Bünderlin als einen gelehrten, wunderbar gottesfürchtigen, der Welt abgestorbenen Mann, der fest und stark in der Schrift, begabt mit einem erleuchteten Verstand mächtig sei, die Gegner zu überwinden und alles zu beurteilen; er merke auch alle Ursachen in der Schrift, warum etwas gesagt sei und merke auch, daß alle Schriftgelehrten fehl gehen, indem sie sich an den Buchstaben hängen. Bünderlin sei sehr freimütig, auch weniger gebunden als er, da er nicht Frau und Kinder habe, wie er: „er ist viel gottesfürchtiger als ich elender Mensch bin" (B 4ab, 5a). Man darf daraus wohl schließen, daß Bünderlin einen entschiedenen Einfluß auf Francks Entwicklung ausgeübt hat, unbeschadet dessen Selbständigkeit. Hans Bünderlin von Linz[2]) gehört zu den Männern, auf die der Name „Wiedertäufer" nicht paßt, obgleich er, wie Denk, die Taufe auf den Glauben empfangen hat. Er ist einer der Schüler Denks, die dessen Ansichten nach der spiritualistischen Seite weitergebildet haben: Verwerfung der Heilsbedeutung aller Zeremonien, einschließlich der Sakramente, auch der Taufe auf den Glauben, Betonung des inneren Worts, des inneren Christus, des inwendigen göttlichen Reiches; dabei Dualismus zwischen Geist und Fleisch; Einschränkung des äußeren Worts und der äußeren Offenbarung auf den Zweck, in das Innerliche einzuführen; Unabhängigkeit der Geistesübertragung von aller äußeren Vermittlung; symbolischer und widerspruchsvoller Charakter des Schriftbuchstabens; Hervorhebung der Werke gegenüber dem Mißbrauch des »sola fide«; Betonung der Gesinnung; Auflösung der objektiven Genugthuung und Erlösung durch Christus;

---

1) Vgl. G. Schelhorn, de Joanne Campano Antitrinitario, Amoen. Band 11, p. 1 ff.; O. Trechsel, Michael Servet, 1839, p. 26 ff.; Hagen l. c. 310 ff.

2) Die Notizen über ihn sind noch nicht vollständig gesammelt. Vgl. G. Bossert Jahrb. f. Prot. in Oe. XI, 161; Zur Linden, Melchior Hofmann, p. 22, 25, 309; C. Gerbert, Straßburger Sektenbewegung 1524—34, 1889, 95 ff.; T. W. Röhrich, in Zeitschrift für hist. Theol., 1860, 19 ff.; Hagen l. c. 295 ff.; L. Keller, Staupitz u. d. Anf. der Ref. 225, 360, 339. A. Nicoladoni, im „46. Bericht über das Museum Franc.-Car.", Linz 1888. Die „Erklärung" findet sich auch in der Basler und in der Augsburger Stadtbibliothek.

Forderung der Toleranz und Aufschließung des Reiches Christi für die Heiden [1]).

Aber mit noch anderen radikalen Reformern steht Franck nach diesem Brief in Beziehung, auch mit Michael Servet, dessen Trinitätslehre er der des Campanus vorzieht (B 6a) [2]). So steht nun Franck mitten in der spiritualistischen Bewegung, er will allein sein und bleiben, aber er hat Gesinnungsgenossen, seine Gedanken über inneres und äußeres Wort, Geist und Zeremonien runden sich ab und nehmen feste Gestalt an. Davon gibt eben der Brief an Campanus Zeugnis. Eine Stimmung, die sich des Angriffs freut, weht in dem Brief [3]). Der Gegensatz gegen alle Zeremonien, einschließlich der Sakramente, ist hier voll entwickelt; nach der Apostel Zeit sogleich vom Antichrist verderbt, sollen sie mit Absicht zerstört bleiben; wer sie aufrichtet, thut es ohne göttlichen Beruf; jede Kirchengemeinschaft wird verworfen; ebenso die Kirchenlehrer von den ältesten bis auf die neuesten „Schriftgelehrten". Die einzige Auktorität ist der Geist, die einzige Quelle des Heils. Die Schrift kann nur der inneren Ueberzeugung Zeugnis geben. Das kirchliche Christentum wird in jeder Form verworfen, als im Gegensatz zu dem Willen des Gottes stehend, der Geist ist. Dabei tritt hervor, wie ein radikalerer Bruch mit Rom angestrebt wird, als ihn die Reformatoren zu Stand gebracht haben, mit dem päpstlichen Wesen muß die Hülle abgestreift werden, die die Reformatoren über den Geist gezogen haben: „Wir müssen alles,

---

1) Man sieht schon aus diesem Ueberblick, wenn man ihn mit dem in den ff. Kapiteln Ausgeführten vergleicht, daß bei einer ins einzelne gehenden Untersuchung über den Zusammenhang der spiritualistischen Anschauungen Francks mit denen anderer protestantischer Dissenters der Reformationszeit Bünderlin in erster Linie zu berücksichtigen ist.

2) Vgl. über Servets Stellung zu der Frage: „Schrift oder Geist" H. Tollin, Servet und die Bibel, Zeitschr. f. wiss. Theol., 1875; id., Servets Lehrsystem I, 5, II, 21 ff.; 27 med., 28, 32, 34 ff.; 37—49 u. ö.

3) Weinkauff hat in seinen Aufzeichnungen mehrfach die Straßburger Zeit als „enthusiastische Periode" im Leben Francks, als Zeit des Sturms und Drangs bezeichnet. Es war die Zeit, in der die protestantischen Radikalen zahlreich und einflußreich in der Reichsstadt waren; sie selbst freilich keine geschlossene Einheit, aber einig im Kampf gegen die sich bildende Staatskirche mit ihren festen Ordnungen. Es schien eine Zeit lang, als ob es den Radikalen gelingen sollte, die Bildung einer einheitlichen Straßburger evangelischen Kirche unmöglich zu machen. Radikale spiritualistische, enthusiastische, chiliastische Gedanken verschiedener Färbung wogten hier durcheinander; hier weilten nach einander und zum Teil miteinander — es seien nur die Führer genannt — Karlstadt, Cellarius, Hubmeier, Hetzer, Denk, Michael Sattler, W. Räublin, Bünderlin, Pilgram Marbeck, Schwenkfeld, Hofmann, Servet, Otto Brunfels. Welch eine Fülle auseinandergehender Reformpläne! (Vgl. z. B. C. Gerbert, Straßburger Sektenbewegung 1889; T. W. Röhrich, Gesch. der Ref. im Elsaß, Band I—III, 1830—32; id. Z. f. hist. Theol., 1860; L. Keller, Ein Apostel der Wiedertäufer 142 ff.; Heberle, Z. f. hist. Th., 1857; Zur Linden, M. Hofmann, 186 ff.)

was wir von Jugend auf von unseren Papisten gelernt haben, verlernen und müssen alles ändern, was wir von dem Pabst, Lutherus, Zwinglius empfangen, in uns gesogen und für wahr gehalten haben" (B 6b). Damit hat Franck den Standpunkt erreicht, den er nimmer verlassen hat.

Die Schriften Francks seit 1531 kann man darum als ein Ganzes auffassen, wenn seine Stellung zu den religiösen Fragen und Parteien in Betracht kommt. Zwar treten erst in den Paradoxa und der gleichzeitigen Uebersetzung von Encomion Moriae mit Anhängen (1534) seine Lehren in sich abgeschlossen zu Tage; aber schon in der Geschichtsbibel von 1531 sind sie so deutlich ausgeprägt, daß ein Unterschied in einem wesentlichen Punkt nicht aufgefunden werden kann. Es ist im Folgenden nur die Aufgabe, die Schriften zu bezeichnen, welche als Quellen seiner Anschauung über Schrift und Geist zu benützen sind, und diejenigen Werke, deren Grundgedanke zu dieser Anschauung in Beziehung steht und deren Komposition dadurch bestimmt ist, kurz zu betrachten.

Eine Reihe kleinerer Schriften kommt nicht (S. Pfennings Lobgesang 1537) oder nur wenig in Betracht. Die „613 Gebot und Verbot der Juden" (1537) haben ein beachtenswertes Schlußwort. Das Handbüchlein" (1539) bietet nichts, was nicht in den großen Schriften deutlicher gesagt wäre. Das „Kriegbüchlin des Frides" (1539) ist für Francks Stellung zu den religiösen Parteien nicht ohne Belang. Die Sprichwörter (1541) bieten manches, zumal im zweiten Teil. Die Auslegung des 64. Psalms gibt ein Beispiel seiner Schriftauslegung; auch spiegelt sich darin sein Kampf mit seinen Ulmer Gegnern, vor allem mit Martin Frecht [1]). Das Schriftlein „Daß Gott das einig, ein und

1) Vgl. B. 2b: „der in der Schrift steckt bis über die Ohren" .... der fromm ist, damit er hiefür kumme an die Spiz, in die Herrschung und Regiment werde gesetzt, oder zu einem geistlichen Hirten und Fürgeher geordnet." Die impii „sind noch heutzutag die Lichter der Welt, ja der Welt Heilige, die allerbesten im Volk, von denen man aller Frommkeit Lehren und Anweisung empfahet, und sie für der Welt Lehrer, Führer und Regenten hält, würdig aller Ehren, welche Tag und Nacht von dem lieben Gott sagen an allen Orten und Enden, und überall Schrift und Wort Gottes fürgeben, also daß sie als frumm gutherzig Leut um Gott eifern und darum die Propheten Christi, seine Jünger und Nachfolger (wie zu der Zeit der Propheten und Apostel) als bös Buben und Kezer wider Gott um Gottes willen erwürgen, verjagen"; B. 3a: „die in Prälaturen und Regimenten vornehm an der Spitzen sizen, des Volks Heerführer"... 3b: impius = „der falsch Lehrer, Pfarrherr, Prediger." B. 4ab: Das „falsch fromm Gesind mit seinem gedichten Gottesdienst, Glauben, Lieb, Wort, Verstand der Schrift..„ die nachher alle die (welche ihres Melbs [Mehl = Art, s. Grimm s. v.] nit feind und

höchstes Gut sei" u. s. w. (1534) ist vollständig in die güldene Arche aufgenommen (G. A. 152b—164b, 166). Manche prägnante Formulierung bietet auch die kleine Schrift „Was gesagt sei: der Glaub thut alles: und warumb im die Rechtfertigung alleyn werde zugeschrieben. Außzogen grundtlicher Bericht und Urtheyl auß der Schrift". Mit einem doppelten Motto aus Augustin. Die Schrift gibt als Verfasser an „Felix Frei" und als Druckjahr 1539. Sicher ist jedoch der Verfasser Franck [1]).

Die historischen und geographischen Schriften geben reichen Aufschluß über Francks Stellung zu den theologischen Fragen, da überall gerade auf die religiösen Erscheinungen Rücksicht genommen ist und eigene Urteile angefügt sind: die Geschichtsbibel, vor allem in der 3. Chronik „der Päbst und geistlichen Händel" und hier wieder ganz besonders im 3. Buch, „von Kezern", der berühmten Kezerchronik; sodann das „Weltbuch" (am wichtigsten pag. 123 ff.); weiter die deutsche Chronik »Germaniae Chronicon«; nur weniges die Franckenchronik, letztere gleichfalls eine Uebersetzung.

Sodann bieten gerade für die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Geist reiches Material die handschriftlich erhaltenen Ulmer Akten, die die verschiedenen Anklagen Frechts und Entgegnungen Francks enthalten [2]). In den Ulmer Verhandlungen spielte gerade die Unterscheidung von innerem und äußerem Wort eine große Rolle, in Anklage und Verteidigung. Franck wurde beschuldigt, er verachte die Schrift. Seine eigene Ansicht ist am deutlichsten enthalten in der „Gründlichen Anweisung, Erläuterung und Deklaration etlicher Punkten und Artikulen von Sebastian Francken . . . ." Sie ist, von Franck selbst niedergeschrieben, am 3. September 1535 abgegeben, stammt also aus der Zeit bald nach Vollendung der Paradoxa und des Enc. Mor. mit Anhängen [3]). Das Verhältnis von Schrift und Geist ist hier zuerst und sehr ausführlich behandelt. Franck beruft sich hier, ohne in der Sache nachzugeben, auf ähnliche Aeußerungen über Schrift und inneres Wort bei Luther und Zwingli, wie bei Kirchenlehrern, speziell

ein ander Religion . . . haben, und anders mit dem Gesez, Christo, Mosi und Gotteswort umgehen, deuten und verstohn, nemlich nach dem Sinn Christi) verfolgen mit Rat und That bis in den Tod" . . . C. 3a: „färben und bestreichen alles mit Schrift und Gottes Wort". 3b: ihre Stricke sind gerichtet auf Leib und Seel, fürnehmlich aber auf die Seel." 4b. sie „biegen und verklugen die Schrift."

1) Weinkauff bemerkt in einer handschriftlichen Notiz: „Pseudonym für S. Franck, vgl. Friederich Wernstreyt (Kriegb.); die gleiche Sprache, Inhalt, Sprichwörter wie in der G.A. und im V.B., der gleiche Schluß wie im Kriegb."

2) In Ulm, wohin ich mich zuerst wandte, scheinen sie nicht mehr vorhanden zu sein (?). Keim hat sie in seiner Reformationsgeschichte Ulms benützt. In Weinkauffs Nachlaß findet sich eine Abschrift, die ich in Bonn eingesehen habe.

3) Vgl. Keim l. c. 275 ff.

auf die Zustimmung von Häuptern der reformatorischen Partei wie Zwingli und Bucer zu Schwenkfelds Lehre vom inneren Wort. Neue Gedanken treten nicht hervor, aber die alten erhalten zum Teil in der Abwehr schärfere Zuspitzung.

Die Hauptquellen für Francks Lehre sind jedoch diejenigen Bücher, in welchen er diese im Zusammenhang darlegt, sei es in mehr systematischer Darstellung, wie in den »Paradoxa«, den 4 Kronbüchlein (d. h. der Uebersetzung von Moriae Encomion mit den 3 Anhängen), den Traktaten vom Reich Christi, vom Reich des Teufels und von der Gemeinschaft der Heiligen, oder als Umrahmung volkstümlicher Sammelwerke, wie in der „Güldenen Arche" oder im „Verbütschierten Buch".

Die »Paradoxa ducenta octoginta, das ist CCLXXX Wunderred aus der heiligen Schrift" (1534, nicht 1535 erschienen) [1]) sind wohl Francks geistvollste Schrift; seine Gedanken sind hier bis in die äußerste dialektische Spitze verfolgt; Gottfried Arnold in der Kirchen- und Kezerhistorie hat Recht: für die Jagd nach kezerischen Aeußerungen ist hier ein ergiebiges Feld. Der Grundgedanke der Schrift hängt mit der Anschauung über Schrift und Geist aufs engste zusammen. Paradox sind die aus der Schrift gezogenen Gedanken, weil dem gewöhnlichen Sinn und dem gemeinen Welturteil der Geist der Schrift verschlossen ist. Schon der Titel macht darauf aufmerksam, daß diese „Wunderreden" aus der heiligen Schrift „vor allem Fleisch ungläublich und unwahr sind, doch wider der ganzen Welt Wahn und Achtung gewiß und wahr". Das Motto deutet den spiritualistischen Standpunkt an und fordert zu selbständiger Prüfung auf, die ja gerade durch die auffallende Form, in welche hier die christlichen Wahrheiten gekleidet sind, befördert werden soll („auch zur Schärfung des Urteils überaus dienstlich"): „Ist jemand geistlich, der urteil, was ich sag. Den Geist löscht nit aus, die Prophezei verachtet nit. Prüfet

---

1) Luther hat die Thesen, die er auf dem Augustinerkonvent in Heidelberg 1518 verfocht, »Paradoxa« genannt. Franck war damals zugegen und Weinkauff sagt (in einer handschriftlichen Notiz) mit Recht, daß sich aus allen Schriften Francks der mächtige Eindruck nachweisen lasse, den Luthers kühne Aufstellungen auf den jungen Studenten gemacht haben. Der unmittelbare Anstoß zur Abfassung der Paradoxa ist jedoch, wie es scheint, von einem Buch von L. Vives (wohl die „Satellitia" ?) ausgegangen. Zu Beginn des Ulmer Aufenthalts lieh ihm nämlich Frecht, der zunächst seinen alten Schulgenossen Franck freundlicher ansah und ihn zu Tisch lud — Frecht, Bucer und Franck studierten zusammen im Dominikanerkolleg Bethlehem in Heidelberg — sein Exemplar des Buches von Vives. — Franck veranstaltete später (1542) eine veränderte Ausgabe der Paradoxa (Bonner Universitätsbibliothek); auf dem Titel ist beigefügt: „Allen Prädikanten und Lehrern des Volks zu Schärfung des Urteils und Auslegung der H. Schrift überaus dienstlich und hoch von nöten," und „jetzt aufs neu wieder gedruckt und an vielen Orten besser verständigt und korrigiert" (Anno 1542 im Augustmonat); die Veränderungen sind jedoch unerheblich.

aber alles und was gut ist, das behaltet. 1. Kor. 14[37], 1. Thessal. 5[19—21]". Der Vorrede sind die Sätze vorangestellt, die dann in derselben weiter ausgeführt sind: »Evangelium Verbum Dei, Paradoxum merum et perpetuum. Scriptura liber septem signaculis clausus, obsignatumque aenigma. Litera Scripturae, Antichristi gladius, occidit Christum. Scriptura sine luce, vita, et interprete spiritus obscura lucerna, et occidens litera. Haereses et sectae ex secta litera Scripturae«. Der Zusammenhang dieser Sätze ist später zu untersuchen; doch schon hier ist deutlich, wie der leitende Gedanke der Paradoxa nur eine spezielle Wendung der Lehre von Geist und Schrift darstellt. Ein Teil der „Paradoxa" entspricht wirklich schon in ihrer Formulierung der Idee (z. B. No. 1 Deus quid sit nescitur, No. 3 Deus caret nomine, No. 14 Triumphus penes victos, No. 15 Deus mundo Sathan, Christus Antichristus, No. 18 Mundus hoc ipsum quod credit non credit, No. 24 Nihil fortius infirmiusque Deo, No. 31 Peccatum coram Deo Nihil est, No. 260 Peccata quaevis paria), ein kleinerer Teil dagegen besteht aus Sätzen, die nicht eben parador klingen (z. B. No. 5: Felix populus, cujus dominus est Deus); aber auch hier ist in der Ausführung der Grundgedanke festgehalten. Manchmal zeigt auch die hier gewählte Form Neigung in zwei andere, Franck geläufige überzugehen: die Gegenüberstellung sich widersprechender Bibelstellen, und die Anknüpfung an das Volkssprichwort, oder an Citate aus alten Schriftstellern.

Die 4 Abhandlungen, die Uebersetzung von Erasmus Moriae Encomion, „Von der Heillosigkeit, Eitelkeit und Ungewißheit aller menschlichen Kunst und Weisheit", Von dem Baum des Wissens Gutes und Böses" und „Encomion, ein Lob des thorechten göttlichen Worts" dienen nach Francks Vorrede alle einem Zweck und sind deshalb von ihm als „die vier Kronbüchlein" zusammengestellt: sie sollen zeigen, wie der ganzen Welt Frömmigkeit und Weisheit Thorheit und ein Gräuel vor Gott ist; sie spotten alle der menschlichen Weisheit und dringen auf Wiedergeburt und Selbstverläugnung. Auch im einzelnen finden sich verwandte Gedanken: so die in der 2. Abhandlung ausgeführte Schädlichkeit der Erfindung der Buchstaben und aller Künste schon in Moriae Encomion (27); ebenso der Gegensatz von Natur und Kunst (28a vergl. 100 ff.); die Polemik gegen die scholastische Gelehrsamkeit (46 b ff.; in der 2. Abhandlung häufig); das Verbot der Früchte des Baums als der menschlichen Weisheit (67 a, vergl. im 2. Traktat p. 80 b und die 3. Abhandlung). Ueberall liegt der Gedanke zu Grund, daß alles Vertrauen auf menschliche Weisheit und Macht, auf alles, was im Urteil der Welt Wert hat, ein Hindernis ist für das Wirken Gottes in uns (vgl. 170 b). So haben ihm hier Erasmus im Lob der Thorheit und Agrippa von Nettesheim in

»De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium liber« Anlaß gegeben zur Entwicklung seiner mystischen Ideen. Die 1. Abhandlung ist Uebersetzung des Erasmus mit Beifügung von Erklärungen des Listrius [1]). Die zweite Abhandlung — nicht bloß der Anhang, das Lob des Esels, — ist beinahe ganz aus Agrippa übersetzt; sein leitender Gedanke ist: die Nichtigkeit aller menschlichen Künste und Wissenschaften darzuthun und auf Gottes Wort selbst hinzuweisen; schon die pessimistische Stimmung mußte Franck hier anziehen (das Lieblingswort Francks »omnis homo mendax« 73 a). Die Aenderungen sind einerseits Kürzungen, z. T. formeller Natur, z. T., wie es scheint, Weglassung einiger heidnisch klingenden Stellen; andrerseits Zusätze. Die letzteren sind nicht uninteressant. Die späte Erfindung der Buchstaben wird (75 b, 76 a o.) durch eine Zeitberechnung hervorgehoben: die Welt ist so lang ohne Schrift ausgekommen („Nun ist von der Welt Anfang" — „Nun ad propositum" ist von Franck eingeschoben); ebenso ist durch einen Zusatz (76 b „so gar ist nichts beständiges und gewiß auf Erdreich, was will man denn Gewisses daraus schließen?") die Unsicherheit der Buchstaben noch etwas schärfer betont. Demselben Zweck dient noch näher der Zusatz 79 b, 80 a: die Unterscheidung von Schrift und Gottes Wort soll hiedurch vorbereitet und die Polemik gegen den Schriftbuchstaben mit der Vergänglichkeit und Wandelbarkeit des Buchstabens und durch die Erwähnung verloren gegangener heiliger Schriften begründet werden; doch sind hier nur die Anfangs- und Schlußworte die eine schärfere Zuspitzung auf seinen Zweck enthalten, Francks Eigentum; der mittlere Abschnitt über die verloren gegangenen Bücher ist gleichfalls Agrippa (Cap. 99 De Theologia prophetica p. 542 f.) entnommen. Weiter fügt er — auch dies ist für ihn charakteristisch und findet sich in den verschiedensten Schriften [2]) — Bibelstellen ein, darunter solche, auf die er immer wieder zurückkommt (80 b, 81 a, 82 a).

Eine ganz eigene Stelle unter den Hauptwerken Francks nehmen die Traktate ein, die, soviel bis jetzt bekannt ist, nur holländisch erhalten sind, und, wie Weinkauff vermutet, alle opera posthuma sind. Der erste Traktat ist: »Van het Rycke Christi« gedruckt in Goude, von Jasper Tournay 1611. Die Vorrede ist von dem kalvinistischen Prädikanten Herbold Thomberg abgefaßt, wie Sepp gezeigt hat, dessen Verdienst es ist, auf den Traktat aufmerksam gemacht zu haben (Geschiedk. Naspor. I, 176 ff.). Es ist die einzige größere Schrift, in der Franck selbständig, zusammenhängend und ohne die Einkleidung in Paradoxie oder Aufstellung von Schriftwidersprüchen seine Ansicht entwickelt. Wäre der Traktat den deutschen Beurteilern Francks

1) F. Weinkauff in der Alemannia, VII, 28.
2) Vgl. F. Latendorf im Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit, 15. Band (1868) p. 7.

bekannt gewesen, so hätte er dazu beigetragen, die mystische Seite in Franck gegenüber der philosophisch-spekulativen mehr hervortreten zu lassen. Denn dieser Traktat ist ganz in der Form der mystischen Traktate gehalten, mit durchaus praktisch-religiöser Färbung und in erbaulichem Ton. Ganze Seiten könnten wörtlich von einem Mystiker vor der Reformation geschrieben sein. Der Raum, den die Bibelcitate im Verhältnis zur eigenen Darlegung einnehmen, ist größer als in den andern selbständigen Hauptschriften. Man könnte es eine von Francks Grundgedanken aus gestaltete biblische Theologie nennen, wenn nicht diese Bezeichnung zu sehr an ein wissenschaftliches Bestreben erinnern würde, das Franck nirgends ferner liegt, als in dieser Schrift. Hier entwickelt er nun im Zusammenhang seine Anschauungen, der polemische Ton fehlt nicht, aber er tritt zurück hinter dem erbaulichen; selbst die eingestreuten Sprichwörter und klassischen Citate sind hier spärlicher. Namen anderer Theologen werden nur ganz vereinzelt genannt. Der Begriff des Reiches Christi oder Reiches Gottes bildet ein willkommenes Mittel, die Forderung der Innerlichkeit des Christenlebens im einzelnen auszuführen. An Schärfe der Gedanken läßt sich das Werk mit den Paradoxa entfernt nicht messen. Aber als ein Zeugnis des religiösen Sinnes seines Verfassers ist es diesen vielleicht überlegen. Der Gegensatz gegen das Schriftprinzip tritt, dem erbaulichen Charakter entsprechend, etwas zurück: doch sind alle Gedanken über Geist und Schrift klar und kurz im 13. Kapitel entwickelt: „Wie im Reich Christi kein Buch, Schrift, oder Predigt sei, sondern der h. Geist ist es alles, Schrift und Lehrer." In der holländischen Ausgabe sind noch einige kleinere, gleichfalls wichtige Anhänge enthalten, die auch nur holländisch erhalten sind: der erste handelt von den göttlichen Verheißungen und bekämpft den Chiliasmus, wobei offenbar manche Täufer die Gegner sind, der zweite von der Gotteserkenntnis, und — in Anklängen an Enc. 148 ff. — vom ewigen, wahren, inwendigen, lebendigen Wort Gottes und zuletzt noch vom Vorbild Christi.

Dasselbe gilt von den beiden andern Traktaten, die zusammen dem „Reich Christi" an Größe gleichkommen und in einem Büchlein zusammengefaßt sind, in Druck und Ausstattung dem ersteren ganz ähnlich. Der Titel lautet »Een stichtelijck [erbaulicher] T r a c t a e t v a n d e r W e r e l t, des Duyvels R i j c k. Hier by ghevoecht de G h e m e y n s c h a p d e r H e y l i g h e n. Beschreven door den verlichteden Sebastiaen Franck van Wordt. Overgheset uyht Hooghduytscher tale in Nederlandtsche 1565« (Fol. 50 heißt es dagegen: Sanctorum Communio 1566). Als Motto ist 2. Kor. 4, 3 f. beigefügt. Das Buch ist gleichfalls gedruckt »Goude Jasper Tournay 1618«. Der Traktat von der Welt, des Teufels Reich, ist stellenweise etwas aggressiver, als der vom Reich Christi; er erinnert manchmal an die Auslegung des 64. Psalms; die „Schrift-

gelehrten" werden hart angelassen. Beide Traktate sind ärmer an Ideen und originalen Wendungen, als der vom Reich Christi; die Gedanken werden sehr breit ausgeführt. Doch sind diese drei holländischen Traktate, von denen die beiden letzten ganz verschollen waren, eine wichtige Bereicherung der theologischen Werke Francks.

Es mag sich hier anschließen ein gleichfalls bis jetzt unbekanntes Werk Francks. In der Bibliothek der Taufgesinntengemeinde in Amsterdam ist im Manuskript vorhanden eine lateinische Uebersetzung der „Theologia Deutsch" von Franck[1]). Es ist merkwürdig, daß Franck, der so vieles ins Deutsche übersetzt hat und Zeitlebens bemüht war, dem Volk eine gute Lektüre zu verschaffen, die geistigen Schätze der Gelehrten zur Belehrung für das Volk zu verwerten, hier als Uebersetzer aus dem Deutschen in das Lateinische auftritt. Er hat selbst die Empfindung, daß er damit sich auf ein ihm fremdes Gebiet wagt: in der Vorrede entschuldigt er sich wegen seines Lateins. Die Uebersetzung stammt aus Francks letzter Lebenszeit; er bezeichnet sich in der Vorrede als »jam in senio vergens« (der Ausdruck ist übertrieben, er ist spätestens 1543 gestorben, erst 44 Jahre alt!). Sie ist, wie überall, wo Franck übersetzt, nicht wörtlich, sondern freie Wiedergabe mit eigenen Zuthaten. Schon in dem Titel ist es angedeutet: Theologia vulgo Germanica vocata »ubi author paulo obscurior vel spiritu scientiae altitudine sublimior, per paraphrasim aucta et explicata« [2]). Das Motto ist das bei Franck, wie bei andern Spiritualisten der Reformationszeit oft als Motto benützte Wort 1. Thess. 5, 19—21. Von Interesse für Francks Lehre sind die Vorrede und einige Zusätze.

Die Güldene Arch entspricht einem Bestreben Francks am vollkommensten, seinem kompilatorischen Trieb. Das umfangreiche Werk enthält unter einzelnen systematisch angeordneten Rubriken Schriftstellen aus dem Alten und Neuen Testament, dann Aeußerungen christlicher Lehrer des Altertums und Mittelalters, aber auch — wiewohl in geringerer Anzahl — heidnischer Weltweisen. Eigene Erörterungen sind nur sparsam eingefügt. Der Gedanke ist offenbar, das Schriftwort,

1) Weinkauff hat die Uebersetzung z. T. abgeschrieben, z. T. abschreiben lassen, so daß sich jetzt ein zweites, gleichfalls vollständiges Exemplar in der Bonner Univ.-Bibliothek befindet. Ich darf hier wohl eine Bemerkung Weinkauffs wiedergeben: „Auf dieses Manuskript in der mennonitischen Gemeinde in Amsterdam machte mich Prof. Nippold aufmerksam; ich verdanke die Einsicht und Benutzung Herrn Prof. De Hoop-Scheffer in Amsterdam."

2) Vorr. 4b: »Proinde neque hoc offendat, quod sepius coactus periphrasi sum usus, verbum verbo Horatiano consilio non curans reddere, ut qui aliquot verba Germanica satis latinis verbis non potui assequi veluti creaturlicheyt, geschaffenheyt, icheyt . . . willoss, liebloss, begirdlos, erkantlos et iis similia plus ultra alicubi explanando authorem tam gravem et aliquot locis et verbis et sensu tam profundum et obscurum nonnihil de meo addidi.«

die Lehren der Väter und der Philosophen sich gegenseitig zur Erläuterung dienen zu lassen und so die wichtigsten Zeugnisse, in denen der göttliche Geist spricht, zusammenzustellen. Dabei fällt der Nachdruck thatsächlich auf die Sammlung der Bibelstellen; in den Kirchenlehrern sind die mystischen Ausführungen herausgehoben; aus den Philosophen werden die an christliche und mystische Ideen anklingenden Gedanken beigezogen, doch nur als Begleitung der ersten und zweiten Kategorie, hinter diese zurücktretend. Für die eigene Anschauung Francks über Schrift und Geist ist am wichtigsten die Vorrede.

Mit dem „Verbütschierten Buch“ hat Franck die Idee Denks wieder aufgenommen. Wiederum ist für seine spiritualistischen Anschauungen die Vorrede zum ersten und zum zweiten Teil (letztere 399 ff.), die „Anweisung und Einleitung in das wahre Schriftverständnis“ (411 b ff.) und „Der Beschluß des Buchs Sebastiani Franck aller seiner vorigen Bücher gleichsam Apologia“ (426 b ff.) von entscheidender Bedeutung. Diese Apologie ist wohl neben Denks „Widerruf“ das Ergreifendste, was deutsche protestantische Dissenters der Reformationszeit über ihre Sache und Person geschrieben haben. Den leitenden Gedanken setzt er in der Vorrede auseinander. Es soll eine Deutsche Konkordanz zur Bibel sein, in der man über jeden Gegenstand eine Reihe von Schriftworten findet; jedoch so, daß im 1. Teil immer einem von einer Anzahl von Sprüchen gestützten und weiter ausgeführten Spruch sein ebenso ausgestattetes Gegenstück gegenüber steht, im 2. kürzeren Teil dagegen „Schrift und Gegenschrift“ — die Bezeichnung ist von Denk übernommen — unmittelbar zusammenstoßen „Mann an Mann“. Der Zweck dieser Behandlungsweise ist, die Gefahr des falschen Schriftgebrauchs, des gedankenlosen Annehmens der Schriftauktorität möglichst abzuwenden, durch den Widerspruch das eigene Urteil, die eigene innere Beteiligung wachzurufen; würde Franck selbst die Widersprüche beseitigen, so wäre damit ja für den Leser wieder die höchste Auktorität, der Sinn des Gottesworts, an einen falschen Ort verlegt, nach außen statt nach innen, in fremde Gedanken statt in Gottes Gedanken, in ein Buch statt in den Geist. Der „Schriftkrieg“, in dem die Schrift in zwei Heerlager gespalten, überall strittig und mit sich uneins erscheint, soll dazu führen, die Versöhnung nicht im Buchstaben zu suchen, sondern im Geist, die Wahrheit nicht als eine fertige blind anzunehmen, sondern sie im Kampf selbst zu erringen (vergl. die ganze Vorrede, bes. a 4a und b 2b, 3a). Franck läßt also die Widersprüche mit Absicht stehen. Dieser Gedanke ist bei der systematischen Darstellung der Lehre Francks von Schrift und Geist näher zu beleuchten — es ließe sich der Versuch machen, von der Idee des Verbütschierten Buches aus seine Gesamtanschauung zu entwickeln. Hier seien nur einige Andeutungen über die Ausführung gegeben. Citiert werden Bibelworte aus allen Teilen der Schrift, manchmal auch die

Apokryphen, für deren Sittensprüche Franck eine gewisse Vorliebe hat. Die sich widersprechenden Worte stehen sich so gegenüber, daß sie sich manchmal auf die evangelische und katholische [1]), manchmal auf die evangelische und täuferische Seite [2]) zu verteilen scheinen. Doch ist dieser Hintergrund dogmatischer Kontroversen nicht allzu häufig. Am häufigsten sind auch hier die Probleme berührt, die sich auf die Abgrenzung des göttlichen und kreatürlichen Handelns beziehen, vor allem das der Prädestination. Auf die allerverschiedenste Weise kommen die Widersprüche zu Stande: bald durch Citate, die den verschiedenen Stufen der Heilsgeschichte angehören (z. B. 16 b ff. Gott allein ein Gott Israels — mit Verstoßung Israels allein ein Gott der Heiden), vor allem so, daß Altes und Neues Testament in Gegensatz treten (z. B. 32 b ff.: Gottes ist allein die Rache — die Heiligen bitten Gott um Rache); bald so, daß eine alttestamentliche Erzählung mit dem sittlichen Gebot in Streit gerät (z. B. 180 b ff.: Lüge, Totschlag, Diebstahl erlaubt — verboten); bald so, daß der Gegensatz von ceremonieller Vorschrift und geistiger Freiheit in der Gottesverehrung zu Grund liegt (z. B. 204 b: Zum Gebet — keine — bestimmte Zeit und Stätte bestimmt); bald werden einander Worte mit verschiedener Bedeutung gegenübergestellt (z. B. 20 b, 21 a ewig = unendlich und = sehr lange Zeit während; 104 a Hölle = Grab und = Verdammnis). Manchmal kommen auch — wiewohl, wie erwähnt, im ganzen nicht häufig — wirkliche, in der historisch-kritischen Untersuchung eine Rolle spielende Widersprüche zu Tag (z. B. 105 b: Christus hat getauft — nicht getauft). Eine ganze Anzahl sich widersprechender Schriftpare sind aus Althamer und Denk übernommen (z. B. 110 b Gott sichtbar? vergl. Denk No. 22, Diall. No. 32).

Viele Formulierungen stimmen auch mit denen der Paradoxa überein (z. B. 230 a am Rand: „Gott der Welt Teufel", vergl. Par. No. 15; 48 a am Rand: „Christus bittet nicht für die Welt", vergl. Par. No. 128, Denk No. 31, Althamer Diall. No. 91). Sodann will Franck mit Absicht die Schrift allein reden lassen, unparteiisch die streitenden Worte sich selbst überlassen, das Gewicht gerecht verteilend (vergl. Vorrede b 3 a). Er hat das im ganzen eingehalten, wenngleich manchmal die Formulierung des Gegensatzes schon die Lösung in sich enthält (z. B. 20 b f., 106 a). An einzelnen Stellen hat er Erläuterungen eingeschoben (vergl. z. B. 26 a b, 44 a, 48 a b, 49 a, 50 b,

---

1) Vgl. 1 a ff.: Fasten; 130 b ff., 192 ff. Glaube und Werke.

2) Vgl. 137 a b: Gewalt stammt von Gott — ist wider Gott und unrecht; 155 b ff.: Christen können — nicht — Obrigkeit sein. (Zur Begründung des letzteren wird u. a. wie in den täuferischen Artikeln von Schlatten am Randen Joh. 6, 15 u. Luc. 12, 14 angeführt); 169: Verbot des Eids; 186: Ketzer zu töten?; 285 b ff.: Gewaltsames Eingreifen der Obrigkeit in Glaubenssachen.

51a, 53a, 58a, 67b, zum Teil unter Entschuldigung und mit der Einschränkung, dem Urteil des Lesers nicht vorgreifen zu wollen (26 b med.). Manchmal werden auch Kirchenväter citiert (z. B. Augustin 7 a, Hieronymus 25b, Chrysostomus 67 b.) Sachlich hat er in die Entscheidung nur zweimal [1]) selbst eingegriffen (er macht selbst darauf aufmerksam 26 b med.) bezeichnenderweise einmal in der Frage, ob nur die Frommen oder auch die Gottlosen den heiligen Geist haben, ob dieser schon vor Christus ausgegossen war oder nicht (26) und sodann in der Frage der Prädestination (88 b, 89 a). Vergleicht man Idee und Ausführung, so muß man Franck alle Anerkennung zollen für seine große Vertrautheit mit der Schrift, auch für die Energie, mit der er, der einzelstehende, unbemittelte Mann, ein so umfassendes Werk geschaffen hat, um dem Drang zu genügen, die Schriftwahrheit nach seinen Prinzipien fruchtbar zu machen. Aber man muß doch urteilen, in der Ausführung ist das eine rohe Form, zum selbständigen Schriftverständnis zu führen. Die Art, wie der Widerspruch hergestellt wird, ist meist sehr mechanisch; die Bibelworte werden aus dem Kontext gerissen, und nur selten (vergl. 12b med.) wird auf größere Zusammenhänge hingewiesen. Ein Werk, das solche Mühe erheischt und doch zuletzt einen so unförmlichen Eindruck macht, konnte nur ein Mann vollenden, dem bei lebhaftem Interesse für die inneren Zusammenhänge des Bibelworts doch die große systematische Kraft fehlte, die Gegensätze innerlich zu verschmelzen. Und vielleicht läßt sich zeigen, daß auch unausgeglichene Gegensätze in seinen Prinzipien über Schrift und Geist zu diesem Ergebnis mitgewirkt haben: der Spiritualismus hindert den Versuch einer Aussöhnung der Gegensätze und doch treibt die insgeheim stark wirkende thatsächliche Anerkennung der Bibel (vergl. auch Vorrede b 3a u.: „Es ist beides meines Gottes Schrift") zu einer schier unübersehbaren Anhäufung von Bibelstellen. Manche Gegensätze wiederholen sich fortwährend, in kaum abgeänderter Form; auch werden dieselben Bibelstellen häufig zum Beweis für ähnliche Sätze angeführt; ein Uebelstand ist auch, daß manche Bibelstellen, die thatsächlich einen Ausgleich zwischen Schrift und Gegenschrift anbahnen, einem der beiden feindlichen Heerlager zugeteilt werden müssen. Die Vereinigung zweier Gedanken, so bezeichnend sie für Franck ist, hat das Ganze so unförmlich gemacht: es soll eine Konkordanz sein, also recht viele Bibelworte umfassen, und es soll Widersprüche in der Schrift herausstellen. Das eine Unternehmen steht dem andern im Weg. Die Häufung der Bibelworte verwischt den scharfen Gegensatz und führt zu einer Aufstellung der allerverschiedenartigsten Gegensätze

1) Vgl. übrigens auch 205 b, 206 a b. Kleinere Paraphrasen, die seine eigene Ansicht verraten, sind häufig, z. B. 23b (zu Psalm 36, 10): „In diesem Ampellicht in uns (wo man es nit zudeckt unter den Scheffel, sondern heraus aus dem Leuchter unseres Herzens, darin und darauf es steckt, leuchten laßt) wird das wahr Licht vollkommen gesehen."

und Widersprüche, bei denen großenteils die Gegenüberstellung und der „Krieg“ nur noch äußerliche Form ist; und umgekehrt trübt der Gedanke des Widerspruchs die Idee einer biblischen Konkordanz. Der Volksschriftsteller und Kompilator mit dem merkwürdigen Trieb, populäre Sammelwerke zu schreiben, auf der einen Seite, der seinen eigenen Prinzipien folgende Spiritualist auf der andern haben so ein Werk geschaffen, das in diesem Umfang und dieser Eigenart einzig dasteht in der Geschichte der Wiedergabe des Bibelstoffes; eine, wenn der nicht eben klassische Ausdruck gestattet ist, concordantia discordans.

Zweites Kapitel.

Der Kampf gegen die Schrift als die höchste Auktorität.

Man darf nicht erwarten, daß Franck wissenschaftlich formulierte Gründe aufstellt, um nachzuweisen, daß die Schrift nicht die abschließende Auktorität für den Christen sein kann. Vor seinem Geist steht die ganze Verheerung, welche die Schrift, wo sie allein ohne den Geist zur Grundlage der christlichen Lehre und des christlichen Lebens genommen wurde, angerichtet hat und eben jetzt, in der Reformationszeit, mehr als jemals sonst, anrichtet. In immer neuen Wendungen, unter mancherlei Bildern, in Anknüpfung bald an die Bibel bald an die Erfahrung der Gegenwart sucht er diesen Eindruck auszusprechen. Daher hängt einmal alles, was er hier im Kampf gegen die falsche Wertschätzung und Benützung der Schrift sagt, innerlich aufs engste zusammen und weiter lassen sich die Motive und auch die Tragweite dieser Polemik erst dann ganz begreifen, wenn man sich die positive Anschauung Francks über den Geist und die Stellung, die von hier aus die Schrift erhält, deutlich gemacht hat.

Ueber den Mißbrauch, den die verschiedenen religiösen Parteien mit der Schrift treiben, hat Franck im Anschluß an Althamer schon in der Uebersetzung der Diallage geklagt. In den späteren Schriften schreitet er dazu fort, die ganze Schilderung der Trübung und Entstellung der Religion in Vergangenheit und Gegenwart auf den Mißbrauch der Schrift zuzuspitzen. Daher sind alle Schriften voll von Klagen über diesen Mißbrauch. Die Schrift wird mehr mißbraucht als gebraucht (Enc. 160 a); es ist aber besser ein Ding überhaupt nicht zu gebrauchen als es zu mißbrauchen (Enc. 168 b). Man macht erstens etwas aus ihr, was sie nicht sein kann und will; zweitens man beschönigt mit ihr seine selbstsüchtigen Zwecke; endlich man benützt sie mechanisch und mit einseitigem Herausgreifen einzelner Stellen.

Der Schrift wird nach Franck vor allem einmal zu viel zugetraut. Man schreibt ihr eine Auktorität zu, die thatsächlich nur dem Geist Gottes, Gott selbst zukommt (vergl. Enc. 144 b). So wird durch die Schrift der Geist und Gott selbst aus der ihm gebührenden Stellung verdrängt: die Schrift wird zum Abgott. Ein weiter Ausblick eröffnet sich damit für Franck: die Kreatur tritt an Stelle des Schöpfers, Menschenwort an Stelle des göttlichen Worts, der vergängliche Buchstabe an Stelle des ewigen Geistes. Gesättigt an der Schrift bedarf man Gottes nimmer; nicht ihn, die Schrift frägt man um Rat, sie ist der Apollo, das Orakel, an das man sich wendet; sie lehrt und erleuchtet, nicht Gott, ihr giebt man darum die Ehre; was braucht man Gott um Enthüllung seiner Geheimnisse zu bitten, wenn in der Schrift schon alles klar und deutlich ausgedrückt ist und man sich nur an sie wenden darf [1])? Werfen die Protestanten der mittelalterlichen Kirche vor, daß in ihr Pabst und Bischöfe an Stelle Christi Meister seien, so erhebt Franck den Vorwurf, daß jetzt mit Verachtung Gottes die Schrift Meister sein solle, man macht aus ihr einen Abgott „wie aus Maria". Und er bringt die Ueberschätzung der Schrift in Zusammenhang mit ihrer Unterschätzung im Pabsttum: ein Extrem schlägt ins andre um: „Es wird in Summa niendert kein Mittel troffen, der Pabst hat dies Zeugnis der Schrift gar unter die Bank gestoßen, so heben wir es schier über Gott, ja machen aus dem tötenden Buchstaben (den wir in allen Nöten mit Verachtung Gottes Rats fragen und zum Meister haben) ein Abgott" (G. B. II, 93 b). So wird „in diesem neuen Pabsttum die Schrift wiederum aufs neue von ihrer rechten Art gezogen und auf eine andere Seite gebogen" (R. Chr. 54 b). Und doch warnt das paulinische Wort „der Buchstabe tötet" davor, der Schrift „zu viel zu geben" (R. Chr. 53 a). Auch ein Wort Christi deutet Franck gegen die übertriebene Verehrung der Schrift. Wenn Christus zu den Schriftgelehrten sagt: „Ihr suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habet das ewige Leben darin" (Joh. 5, 39), so will er damit ihren Aberglauben tadeln, daß sie der Schrift zu viel geben, sie für das Licht und Leben halten, und spottweis meint er: sie kommen dann doch nicht zu ihm und finden das Leben nicht (Dekl. und R. Chr. 55 b).

Hinter der Steigerung der Schriftauktorität sieht Franck die selbstsüchtigen Interessen verborgen: man nützt sie aus zur Beschönigung. Jeder findet in der Schrift, was er will (G. B. II, 3 b); man kann sie „verdrehen, wie eine wächserne Nase [2]), biegen und beschönigen, wie man will"; unter alle Ellenbogen findet man in ihr ein Polster (Par. C 7 b). Niemand kann diesen Jammer genug beweinen. Wie die Juden

1) Enc. 114 b, 115 a, 168 a. V.B. Vorr. b 2 a b. G.B. II, 3 b. 4 a, 84 a, 93 b. Par. Vorr. 4 b. R. Chr. 88 b. Dekl.

2) Das Bild schon Diall. Vorrede b 5 a.

alle ihre Abgötterei mit Schrift zuschmierten, so ist es jetzt wieder: die ganze Schrift ist nichts, denn „ein eigen Gutdünkel“; alles flickt, schmückt und entschuldigt sich mit ihr; und am Ende betrügt sich der Mensch selbst mit seinem Betrug: er meint, er habe Milch im Napf, so doch der Mond darein scheint; er meint, er habe ein Gotteswort, und er hat doch nur seinen eigenen Abgott. Jedermann deckt sich mit diesem Feigenblatt; als Schanddeckel für jede Bosheit muß die Schrift dienen[1]). Mit seinem Schriftwort fährt der Mensch sicher dahin, wie ein Fisch mit einer Angel, daran er doch erwürgen muß (Kriegsb. 81 b). Bemerkenswert sind einige Beispiele dafür, wie sich das, was man mit der Schrift beweisen will, zu dem wahren Gotteswillen „reimt wie eine Faust zu einem Aug“. Im Kriegsbüchlein beklagt sich Franck bitter, daß man sich für das Recht des Christen, zu kriegen, auf das Exempel Israels berufe, ebenso wie sich jemand, der zürnt, auf Christus, Paulus, David, einer der eine ungehobelte bäurische Zunge hat, auf Moses, Jeremia, Zacharias beruft und ein Ungelehrter und ein Esel darauf, daß die Apostel Idioten gewesen seien (Kriegsb. 80 a ff.). Der nächste Anlaß zu dieser Klage ist, daß die Evangelischen das Recht zu kriegen den Täufern gegenüber aus der Schrift nachzuweisen versuchten. Andere Beispiele, aber mit derselben Spitze, bieten die Paradoxa. Will jemand rechte Früchte der Buße thun, so spricht man zu ihm „du Werkheilig, willt du unserem Herrgott die Kniee abbeißen und in sein Amt, Gnad, Werk und Leiden stehen? Er hats allein thon und alles ausgericht, nit du“ .... Heuchelt einer mit jedermann, so muß es Sanftmut des Geistes sein; poltert einer gegen jedermann, Eifer; ist einer liederlich, ein Glaube, der nicht sorgt; ist einer ein Filz, Fleiß und haushälterisches Wesen, wie es die Sprüche preisen; ist einer ein Hochzeitknecht, in allen Spielen und Tänzen, so beruft er sich auf die Hochzeit von Kana. Der aus dem Kloster läuft, hat seine Sprüche, der hineingeht, ebenso; wer Weib und Kind verläßt, deckt sich mit Christus, ebenso, wer seine Verwandten rauh anfährt (Par. Nr. 200—203, f 8, g 1 a). So nimmt jedermann das Schriftwort als Larve vors Angesicht: es ist der Teufel, mit Schriftwort schön geschmückt.

Ein solcher Mißbrauch ist dadurch möglich, daß man die Schrift ganz *mechanisch* behandelt, ohne Selbsterkenntnis und Gotteserkenntnis (vergl. Enc. 96a, G.B. II, 201a). Das Vorbild ist hier der Teufel, der sich auch auf die Schrift beruft. „Siehe, wie er die Schrift stumpfet und halbiert citiert, welches man auch in all seinen Gefässen und Gliedern spürt, als in den Schriftgelehrten“ (G.A. 73b). Die Schriftworte werden an den Haaren herbeigezogen; auf ein einziges Wort oder *eine* Sorte von Sprüchen versteift man sich, und wenn sonst die ganze Schrift dagegen wäre; auf den Zusammenhang, die Umstände, den

---

1) Par. Nr. 200—203 f 7 b ff.; G.A. 186 b; G.B. II, 201 a; R. T. 28, 29.

Unterschied zwischen den verschiedenen Zeiten, zwischen Knechtschaft und Kindschaft, Moses und Christus achtet man nicht. Der eine zieht nur Bibelworte an, die für den freien Willen, der andere, die gegen ihn lauten; der eine für die Seligkeit durch den Glauben, der andere für die Gerechtigkeit durch die Werke. Niemand denkt daran, daß „kein Spruch in der ganzen Schrift so fest und gewiß ist, der ein ganz Urteil mache und etwas schließe" (G.A. 244a). So wird die Schrift halbiert, zerrissen, was zusammengehört, und jeder zwickt sich heraus, was ihm gefällt [1]).

Die Folge ist, daß von den streitenden Parteien jede ein Stück Schrift für sich hat. Alle Ketzer haben mit der Schrift geirrt. Alle Zerspaltung der Christenheit in Sekten ist eine Folge des Schriftmißbrauchs. Aller Aberglaube wurzelt in der falsch verstandenen Schrift. Sie ist der gemeinsame Boden der sich verdammenden Kirchen. Wie kann man den Streit schlichten oder die Streitenden versöhnen auf dieser Grundlage, die immer neuen Streit erzeugt? Es muß Sonderung entstehen, wenn einer den „ungereimten" Schriftbuchstaben da ansticht, der andere dort. Ketzerei muß Schein haben und mit Schrift umkleidet sein, sonst ist es nicht Ketzerei, sondern die nackte Buberei. Allein in der Christenheit sind wohl 1000 Köpfe und Sekten, die ihren Grund in der Schrift haben. Ja noch mehr: es gibt beinahe so viel verschiedene Auslegungen als Leser der Schrift. So ist die Schrift ein wahres Babel — während sie einigen soll, zerstreut und zerspaltet sie die Christenheit [2]). Frank weist auf die verschiedene Auslegung selbst unter Theologen, die sich näher stehen, hin: „der eine sagt blau, der andere grau, man sehe Bucers Evangelisten gegen die Postille Luthers und des Pomeranus Psalmen gegen Lutheri" (R.Chr. 54b).

Schon hier ist die Absicht erkennbar, wo möglich alles, was in Verkehrung und Verdrehung der christlichen Religion geschieht, der Schrift anzuheften; das geht soweit, daß Franck bei den Ausschreitungen der Täufer in Appenzell und Sankt Gallen, von denen Keßler in seiner Chronik ein anschauliches Bild entworfen hat, auf den Mißbrauch der Schrift hinweist, während es hier nahelag, diese fanatischen Szenen trotz der allerdings nebenhergehenden Verwendung von Bibelstellen als extreme Konsequenzen des enthusiastischen Prinzips zu kennzeichnen und sie nicht mit der Schrift, sondern mit dem Geist in Zusammenhang zu bringen (G.B. II, 201).

War bisher von Mißbrauch der Schrift die Rede, so ist nun noch näher nachzuweisen, daß die Unfähigkeit der Schrift nicht bloß im bösen Willen der sie Mißbrauchenden, sondern auch in ihrer eigenen

---

1) Enc. 121a, 136b; Kriegsb. 106b; V.B. Vorr. a 4 a, 6 b, b 2 b; 399 b ff.; G.A. 186 b; G.B. II, 144 ff.

2) Enc. 121 a, 168 b; Par. Vorr. 4 b, 5 a, 7 b; G.A. 186 b; GB. Vorr. a 2 b; II, 3 b, 4 a; 83 b, 84 a, 93 b, 201 a.

Beschaffenheit begründet ist. Die Schrift hat positiv Eigenschaften, die beweisen, daß sie nicht die abschließende Auktorität sein kann, und es fehlen ihr Qualitäten, welche hiezu erforderlich sind.

Die Schrift ist ganz durchzogen von Widersprüchen. Man kann jedem Spruch einen Gegenspruch entgegenwerfen; denn die Bibel ist im Buchstaben uneinig; sie hat „gespaltene Klauen." Mit Absicht ist es von Gott so geordnet, daß sie so „letz und im Schein strittig" ist. Gott will uns dadurch, daß wir von den Widersprüchen der Schrift geängstigt werden, aus ihr herausführen, damit wir nicht bei ihr stehen bleiben, sondern zu ihm selbst und seinem Geist die Zuflucht nehmen. So lange man bei der Schrift selbst stehen bleibt, sind diese Widersprüche nicht zu lösen; nicht das Schriftwort vereinigt sie, sondern nur der Geist; innerhalb der Schrift bleibt die relative Wahrheit des einzelnen Spruches und seines Gegenspruches bestehen, erst vor dem Forum der absoluten Wahrheit des Geistes fällt die Entscheidung. Hier erhellt, wie tief der dem „Verbütschierten Buch" zu Grunde liegende Gedanke vom Schriftkrieg in den Zusammenhang von Francks Gedanken eingreift. Mit dem Widder der „Gegenschrift" will er die einseitig zum Fundament genommene Schrift umstoßen. Unter allen Umständen ist das Gewinn: entweder man wird dadurch von seinem Irrtum zurückgebracht, wie ein Verirrter, den man im Wald auf seinen Irrgängen anruft und überzeugt, daß er fehlgegangen sei; oder aber es bewährt sich durch den Kampf und Stoß die Festigkeit des Gebäudes. Es ist darum ein Kennzeichen falscher Propheten, daß sie von „Gegenschrift" nichts wissen wollen; sie wollen nur ihre Weisheit dem Volk einbläuen und würden die „Gegensprüche" am liebsten aus der Bibel schaben. Auch Christus hat bei der Versuchung den Satan mit „Gegenschrift" bekämpft. Bei jedem Urteil hört man zuvor verschiedene Zeugen. Heraklit hat Recht: »ex lite constare omnia.« Scheut man den Stoß der „Gegenschrift", so verrät das ein schlechtes Gewissen. Wer sein Gebäude und Volk fest gegründet weiß, so daß er der Verheißung trauen darf „die Pforten der Hölle sollen es nicht überwältigen", der braucht nicht vor jedem Anstoß zu zittern und zu schreien, man mache die Einfältigen irre, wenn man die Widersprüche der Schrift aufdeckt [1]). Schon in diesen letzten Aeußerungen ist neben dem Angriff das Bestreben Francks, sich zu verteidigen, bemerkbar. Er hat einigemal diese Verteidigung ausgeführt — die Vorwürfe, auf die er erwidert, haben nicht bloß dialektischen Charakter; sie sind ihm wirklich gemacht worden [2]). Man

---

1) Enc. 115a, 151 a b; Par. Nr. 119—123, S. 4b; G.A. Vorr. 3a; V.B. Vorr. a 3 a b, 4 a, b 2 a b; 399b, 400 a b, 401a.

2) Schon in den Ulmer Verhandlungen. Noch stärker in späterer Zeit, nach seinem Tod. Unter den »genera Anabaptistarum« in Ottii Annal.

werde einwenden, er sei ein Hadermann und Skeptikus; er mache mit seinem Schriftkrieg alles zweideutig und zweifelhaft. Er antwortet: Erstens ist es nicht Schuld der Schrift, wenn sie so zerspalten ist, sondern unsere Schuld, daß wir sie nämlich falsch, nach dem Buchstaben, auffassen, mit dem Verkehrten ist sie verkehrt. Zweitens folgt aus der Darlegung der Widersprüche nicht, daß man die Schrift nicht lesen, sondern daß man sie mit dem rechten Geist lesen soll. Drittens wer ohne Gott in der Schrift sucht, der soll nach göttlichem Willen zu gar keiner Gewißheit gelangen [1]). Damit eröffnet sich der Ausblick von der Polemik gegen die Schrift auf die positiven Anschauungen Francks.

Doch noch andere Eigenschaften außer dem inneren Zwiespalt machen die Schrift unfähig, Gottes Wort zu sein: sie enthält, wörtlich verstanden, viel Thörichtes und Gottes Unwürdiges. „Es möcht einer schier Ovidium de arte amandi so leicht vertheidigen, denn so man der Schrift allenthalben nach dem Buchstaben wollt nachkommen." Und nun folgen Exempel, daß „der Buchstab tot und nit der Sinn Christi sei": „die Hände abhauen, die Augen ausstechen, Christi Fleisch essen und sein Blut trinken, wiedergeboren werden, den Tempel zerbrechen und in dreien Tagen wieder aufbauen, »tu es Petrus« etc....., ‚Vermaledeit, der seine Händ von Blut enthält.' Keine Schuhe tragen, niemand grüßen und zusprechen auf dem Weg — die Beiziehung dieser Worte war durch ihre Verwendung bei den Täufern nahegelegt —, kein Gold und Silber haben, alle Dinge verlassen, verkaufen, sein Seel und Leben hassen, zu Narren und Kindern werden, so müßten wir nackend und unverschämt in der Stadt umlaufen" [2]). Viel weiter als solche Beispiele, greift der später genauer zu erwägende Gedanke Francks, daß die ganze Gottesvorstellung in der Schrift getrübt ist und sie schon darum nicht die lautere Wahrheit geben kann (s. u. Kap. 5 und 6, vgl. Par. Vorr. 5, Nr. 83—85).

Mit dem widerspruchsvollen und bildlichen Charakter des Schriftbuchstabens hängt es zusammen, daß der Bibel Eigenschaften fehlen, die der höchsten Auktorität in Glaubenssachen zukommen müssen: die Klarheit und die Kraft, was sie verlangt, auch zu schaffen. Hier wird die Spannung zwischen Franck und Luther deutlich sichtbar. Franck redet in den späteren Schriften — in der Uebersetzung der Diallage noch nicht — vom „klaren lauteren Wort der h. Schrift"

Anabapt., Basel 1672, Einl. c. 4 a) werden angeführt »Francistae a Seb. Frank, qui omnia in Scriptura dubia dicebant.«

1) Vgl. V.B. b 3 und 399 a.

2) Offenbar schwebt Franck hier das Bild der Szenen in St. Gallen und Appenzell vor. Es liegt hier eine der Stellen vor, die zeigen, daß Franck zu seiner Ablehnung der Schriftauktorität vor allem auch durch den Eindruck ihres Mißbrauchs bei den Täufern gekommen ist.

immer nur ironisch oder in Wiedergabe fremder Ansicht. Nach ihm ist die Schrift dunkel, voll von Allegorien und Paradoxen, nicht ein offenes, sondern ein verschlossenes mit 7 Siegeln verbütschiertes Buch; ohne den Geist eine ewige Finsternis und voll von Rätseln. „Noch dürfen etliche ein offen Buch daraus machen, so sie doch selbst nit eins darob können werden" (Enc. 167a). Nicht umsonst heißt Gott sein Wort ein Mysterium. Wäre die Schrift hell und klar, so hätte sie Christus und die Apostel nicht auslegen müssen. Wie viele Juden haben Christus im Moses gefunden? Vielen freilich ist es genug, wenn sie den Buchstaben der Schrift haben, „wie er mit hellen Worten klingt und lautet." Auch die Schriftgelehrten hatten von Gesetz und Tempel, von denen sie nicht weichen wollten, „lauteren Buchstaben"; so liegen auch wir auf den „klaren hellen Worten, wie wirs nennen" [1]). Es ist kaum verschleiert, wem dieser Tadel vor allem gilt; es wird offen ausgesprochen, wenn in der Ketzerchronik eine Randbemerkung lautet: Chrysostomus [von dem einige Stellen über die Notwendigkeit geistlichen Verstehens angeführt werden] wider Luther: es seind helle klare Wort, der buchstablich Sinn der recht" (G.B. II. 115b).

Und weiter fehlt der Schrift die Kraft, das neue Leben, das sie verlangt, hervorzubringen. Sie kann uns den Glauben und die Liebe vortragen, aber nicht im Herzen schaffen; wie denn die Lehre niemals, auch die beste nicht, ein böses Herz ändern kann. Ein Buch macht so wenig fromm, wie ein Werk. Damit ihm die Schrift helfe, muß der Mensch schon vorher fromm sein [2]).

Damit öffnet sich eine neue Gedankenreihe, die für Franck von größter Wichtigkeit ist. Sie wird meistens in negativer Wendung vorgetragen: Wäre die Schrift, äußerlich gefaßt, das göttliche Wort und damit die höchste Norm und die Quelle unseres Heils, so wäre sie für alle gleich zugänglich, für die Unreinen und Ungläubigen ebenso wie für die Reinen und Frommen. Das ist aber undenkbar, da Gott die Schätze seines Geistes dem gemeinen, gedankenlosen und am Irdischen hängenden Sinn nicht aufschließt. Franck bezeichnet das mit den drastischen Bildern: alle gottlosen Säue und Hunde könnten alsdann in diesen Rosengarten fallen und ihn verwüsten. Wie schon in der Uebersetzung der Diallage wird hier Matt. 7, 6 verwertet: wird die Schrift als die höchste, allen zugängliche und verständliche Auktorität gefaßt, so wird das Heiligtum den Hunden, die Perle den Säuen gegeben. Und hätte sie wirklich die ihr zugeschriebene Kraft, das Heil zu übermitteln, so könnten die Frechen in ihrem Unglauben selig werden [3]). Schon daraus läßt sich schließen, daß Franck das rechte

---

1) Enc. 167 a; V.B. Vorr. a 2 a b; G.B. II, 84 a, 92 b, 93 a b, 115 b.

2) Enc. 135 b; G.B. Vorr. a 5 b; II, 84 a; W. 234 b; R.Chr. 52 b, 56 b; Dekl.

3) V.B. Vorr. a 2 a, b 2 a; G.B., II 3 b; Dekl.; R.Chr. 55 a. Brief an

Schriftverständnis und damit den Wert der Schrift für den einzelnen abhängig macht von sittlichen und religiösen Bedingungen, in einer schon vorher, unabhängig von ihr erreichten Gemeinschaft mit Gott. Man würdigt die Schrift herab, wenn man meint, daß man mit „ungewaschenen Händen und Füßen" [1]) in sie eintreten kann. Daher wird die Gesinnung, welche den Schriftbuchstaben als höchste Auktorität aufstellt und ihn für klar und jedermann zugänglich erklärt, von Franck immer wieder als „Vermessenheit" bezeichnet [2]). Eine andere Fassung desselben Gedankens ist, wenn gesagt wird: wäre die Schrift gleichbedeutend mit Gottes Wort, so käme das Reich Gottes von außen in uns hinein, das heißt aber den Geist Gottes verleugnen (Par. Nr. 124, 125, S. 6 b und R. Chr. ö.).

Und noch eine andere Konsequenz ergäbe sich aus der unumschränkten Schriftauktorität, für Franck eine noch schlagendere deductio ad absurdum: Es wären dann zu allen Zeiten die Schriftgelehrten die besten Christen gewesen. Denn sie sind am meisten mit der Schrift vertraut und wissen sie „bei einem Nägelin auswendig". Wäre Gottes Wort ein offener Brief, so könnten ihn die Schriftgelehrten am besten lesen [3]). Nach zwei Seiten kann das weiter verfolgt werden: entweder es wird nachgewiesen, daß dem Wesen der Sache nach die Gelehrsamkeit nicht der richtige Weg ist, zu Christus zu kommen, da die Religion nicht Sache des Wissens ist, sondern eine „Kunst", die man durch Uebung erlernen muß, wie man ein Handwerk erlernt (vrgl. G.A. 261 b; Enc. 135 b); oder aber es wird historisch ausgeführt, wie die Schriftgelehrten mit all ihrem Schriftbesitz stets Feinde des göttlichen Reiches gewesen sind.

Und hier ist nun merkwürdig, welch reichen Gebrauch Franck von der Bibel selbst macht, um die falsche Schriftauktorität zu bekämpfen. Alle Schriftworte, die sich hiefür verwenden lassen, zieht er herbei. Insbesondere ist zu beachten, welche Rolle hier Matt. 13, 11 ff. spielt: Christus verdeckt mit Absicht seine Worte, damit sie den Gottlosen verborgen bleiben; Gottes Wort soll ein Mysterium, verhüllt,

---

Camp. B. 7 a: Gott stellt seine Geheimnisse nicht vor die gottlose Welt, sondern deckt sie unter die Rinde und Schale.

1) Auch dieses schon in der Uebersetzung der Diallage auftretende Bild wird in den späteren Schriften häufig verwendet. Vgl. z. B. V.B. Vorr. a 4 a.

2) Vgl. Enc. 168 b u. o.

3) Enc. 151 a; V.B. Vorr. a 2 a; Par. Vorr. 6 b. Sehr scharf ist die Polemik gegen die Schriftgelehrten insbesondere im Brief an Campanus. Der Begriff schließt dort eigentlich alle anerkannten, öffentlich dozierenden Kirchenlehrer seit der Apostel Zeit, ebenso die Reformatoren und die evangelischen Prediger in sich; vgl. B. 5 b: „Die Schriftgelehrten legen nicht eine Linie der ganzen Schrift aus nach dem Sinn Christi". Sodann R.Chr. 53 (vgl. auch den Gegensatz: „Gottesgelehrte — Schriftgelehrte"); auch in der Dekl. ist der Gedanke häufig und in R.T. wird er breit ausgeführt.

ein Rätsel sein [1]). Den meisten Stoff liefert sodann die Stellung Christi zu den Schriftgelehrten und zu dem Gesetz des Alten Bundes. Franck faßt sie regelmäßig auf als Kampf gegen das falsche Schriftprinzip. Die Schriftweisen und Pharisäer hatten den Buchstaben für sich, Christus den Geist; Christus hat den Buchstaben der Schrift angegriffen; darum haben sie ihn mit dem Buchstaben totgeschlagen — ein Typus dafür, wie allezeit die Schriftgelehrten, des Buchstabens der Schrift voll, die Christen verfolgen. Bilder aus Christi Leben und die Erfahrung, was er selbst von kirchlicher Seite erfahren hat, verbinden sich ihm, wenn er schildert, wie die Pharisäer gegen Christus ein Mordgeschrei erheben: „hie, hie steht Gottes Wort lauter und klar ... Der Verkehrer und Ketzer will aus seinem Eigentum überzwerchs Feld, ein Gloß darüber machen und mit einer fremden Auslegung uns ins Rauchloch weisen auf seine Träume und Geist. Hie ist die Schrift dürr und ausdruckt ..., da ist die Schrift, Gottes Wort." Die Schriftgelehrten rufen: „crucifige, crucifige, Schrift, Schrift, Ketzer, Ketzer!" (R. T. 4 b). Hätten die Schriftgelehrten Christus beschrieben, die Beschreibung wäre merkwürdig ausgefallen; da wäre er ein Aufrührer, Verkehrer, Schwärmer, Erzketzer und Todfeind Gottes. So stellt Franck Christus vor allem als Schriftgegner dar, d. h. als Bekämpfer der falsch, buchstäblich ausgelegten Schrift. Christus und die Schriftgelehrten — in diesen sieht er den jederzeit sich wiederholenden Gegensatz zwischen wahrer und falscher Religion, Christentum und Antichristentum, Geist und Buchstaben. Christus greift die Schrift an; indem er sie nach dem Geist erfüllt, ist er, wie die Apostel, doch keineswegs der Schrift Prediger oder Diener. Die Schriftgelehrten decken sich mit der Schrift, sicher durch den äußerlichen Besitz derselben; aber während sie die Schrift auswendig kennen, irren sie und wissen ihre Kraft nicht [2]).

Ebenso werden die Stellen, in denen Paulus auf die Schranken des Alttestamentlichen Gesetzes hinweist und die Freiheit des Christen in Parallele setzt zur Knechtschaft unter dem Gesetz, für den Kampf gegen die Schrift benutzt [3]). Und eine oft wiederholte Darstellung ist es, daß der „Ebjonitismus" die älteste und prinzipiellste Ketzerei sei; der Versuch, dem Gesetz wieder die entscheidende Rolle zuzuteilen; so ist Ebjon der Typus für alle, die den Geist mit Schrift bekämpfen und das Geisteschristentum wieder unter das kümmerliche Gesetz des

1) Die Stelle ist bei Franck immer wieder zitiert; z. B. V.B. Vorr. a 2 a; G.A. 18 a med., G.B. II, 83 a. 84 b, s. schon Diall. Vorrede d 8 a.

2) Enc. 92 b, 93 a, 167 a; Par. Vorr. 5 b 6 a b 7 a, Nr. 171—74, b 8 a, Nr. 175—77 c 5 a b; W. 161 a; G.B. II, 83 a, 84 a, 93 b; V.B. Vorr. a 2 a, 4 b, 428 a; R.Chr. (bes. 86 ff.) und R.T. an vielen Stellen; ebenso Deklar.; R.Chr. 55 a: Die Welt will betrogen sein, dazu helfen ihr die Schriftgelehrten.

3) Par. Nr. 89, N 7 b.; Nr. 150. 51, Z. 4 b 5 a, Nr. 220—26, h 3 a.

Buchstabens zurückschrauben wollen. „Ebjon hat allezeit neben Christus regiert“ [1]). Wenn hier die falsche Stellung, die der Schrift zugewiesen wird, als Rückfall ins Alttestamentliche Gesetz dargestellt wird, so finden sich auch einige Stellen, in denen der Begriff der Schrift, gegen die der Kampf geführt wird, auf das Alte Testament eingeschränkt wird; so beiläufig in der Vorrede zu den Paradoxa (4 a, 5 b) und in der G. A. (196 a): ... „Das Alte Testament, Gesetz, Schrift und Buchstab so die Schrift mit einem Abwechsel eins für das andere nimmt“...; noch deutlicher in der Vorrede zum Verbütschirten Buch (a 2 b): ... „die Schrift (also heiß ich mit den Alten Mosen und die Propheten, denn das Neu Testament ist ein mündliche Predig und mehr ein Erfüllung und Auslegung der Schrift und der heilig Geist, denn ein toter Buchstabe, 2. Kor. 3)“.. Diese Stellen sind vereinzelt, auch scheinen sie unter die prinzipielle Fassung des Gegensatzes herabzusinken (vergl. das „mehr“ im Citat); aber für die Beurteilung der Motive, die Franck bei seinem Kampf gegen das Schriftprinzip geleitet haben, sind sie von entscheidender Bedeutung [2]).

Schon bisher mußte zur Verdeutlichung einigemale der Begriff beigezogen werden, mit dem Franck die Schrift bezeichnet, sofern sie als äußerliche Auktorität angenommen wird und darum ein Hindernis des christlichen Heils bedeutet: der Begriff des Buchstabens im Gegensatz zum Geist. Erst aus diesem Gegensatz erhält er sein volles Licht; doch läßt sich schon hier das eine Glied des Verhältnisses etwas näher bezeichnen. In mannigfachen Bildern wird der Buchstabe als das äußerliche dem Geist als dem innerlichen entgegengestellt: er ist die Krippe, in der Christus liegt (in der Deklaration beruft sich Franck darauf, daß auch Luther das Bild von der Schrift als der „Krippe“ habe); die Finsternis; die Monstranz, die das Heiligtum birgt; die Arche; die Scheide für das Schwert; die Laterne für das Licht; das verwirrte Labyrinth, aus dem nur der theseische Faden des Geistes den Ausgang zeigen kann. Dabei wird durchaus der Gegensatz, nicht die Vermittlung des Geistes durch den Buchstaben betont. Alles Schlimme, das von der Schrift ausgesagt wird, daß sie dunkel und widersprechend ist, unwürdiges von Gott aussagt, daß sie den Glauben nicht zu schaffen vermag, zum Mißbrauch verleitet, wird in der Bezeichnung „Buchstaben“ zusammengefaßt. Nichts ist so toll und thöricht, für das nicht ein Buchstabe der Schrift vorgebracht werden könnte [3]).

---

1) Par. Nr. 46 H 4 a, Nr. 89 N 7 b; V.B. 413 a, 417 a; G.A. Vorrede 5 a b, 6 a; G.B. II, 83 b; 144 b; Kriegsb. 84 a.

2) Franck ist auch hier der Schüler Luthers: er selbst merkt die Gleichung Schrift = Altes Testament als Luthers Lehre an, G.B. II, 168 b, 175 a.

3) Par. Vorr. 4 b, 6 a b, 7 a; Nr. 119—23, S. 4 a, Nr. 171—74, b 6 b, Nr. 175—177, c 4 a b, 5 a; Enc. 151 a b; V.B. Vorr. a 3 a, 414 a; G.A. 2 b, 3 a, 184 b, 196 a, 261 b, 262 a; G.B. II, 84 a.

Franck hat selbst einmal eine Zusammenstellung gemacht über die Schwächen des Buchstabens: sie ist nicht systematisch, kann aber doch als Ueberblick dienen; er stellt 10 Sätze auf. 1) Der Buchstabe macht gelehrter, aber nicht besser; 2) er erleuchtet die Vernunft, aber nicht Herz und Geist; 3) er reinigt das äußere, aber nicht das inwendige; 4) der Buchstabe wehrt der Sünde der Christen mit Nötigung des Gesetzes; 5) er lehrt das Fleisch, nicht den Geist; 6) er macht auswendig Eintracht, die Gemüter kann er nicht versöhnen; 7) halsstarrig verfochten löscht er den Geist aus; das Alte Testament reformiert die Ceremonien, führt nicht zu wahrer Geistlichkeit; 8) er richtet Heuchelei an statt Herzensfrömmigkeit; 9) er zeigt die Sünde an, kann sie aber nicht verzeihen; 10) das Alte Testament hat und thut alles äußerlich, das Neue innerlich. (G. A. 196 a). Die Art und Weise, wie hier Buchstaben, Gesetz, Altes Testament wechseln, ist sehr bezeichnend. Ein zusammenfassender Ausdruck, der den Gegensatz andeutet, ist auch: Der Schriftbuchstabe ist Kreatur, Menschenwerk, mit Menschenhänden geschrieben, mit Menschenstimme gesprochen (V. B. Vorr. a 3 a, Dekl.). Weiter scheint die Bestimmung zu führen, daß der Begriff des „Buchstabens" mit dem buchstäblichen, wörtlichen, historischen Schriftsinn in eins gesetzt wird; so Par. Vorr. 6 a „den Buchstaben heißen sie — die Väter — den grammatischen Sinn" und G. A. 193 b: „Das Fleisch und der Buchstabe der Schrift wird von den Alten und etlichen Neuen für den natürlichen, buchstäblichen Sinn der Schrift genannt .... Das Evangelium nach dem Wesen des Buchstabens verstanden und nach dem historischen Sinn ist ein Buchstab, der da tötet" ... Allein das wird sofort wieder dadurch eingeschränkt, daß der Begriff dann trotzdem auf die eigenwillige Auslegung der Schrift bezogen wird (vergl. Par. l. c.: „alles, was ohne den Geist und Gnad von Fleisch, Blut, Weltweisen u. s. w. in der Schrift verstanden wird, geredt oder gesagt mag werden"; G. A. l. c.: „alles, was nit im Herzen lebt" ... „der Buchstab und das Fleisch ist Natur, Vernunft, und alles, so die Natur und natürlich Licht vermag"). Es handelt sich am Ende nicht um den Unterschied zwischen allegorischem und buchstäblich historischem Sinn — auch die allegorische Deutung kann „fleischlicher" Art, also in Francks Sinn „buchstäblich" sein —, sondern um den Gegensatz von eigenwilliger, natürlich-vernünftiger Auslegung und wirklich geistlichem Verständnis, für das die inneren Qualitäten Vorbedingung sind.

Ist der „Schriftbuchstabe" so bestimmt, so sind die stets wiederkehrenden Aussagen über seine Schädlichkeit und Gefährlichkeit die notwendige Konsequenz. Diese wendet sich einmal gegen die Christen: Der Buchstabe als „des Antichrists Schwert" tötet allezeit Christus und die Seinigen; nach andern Wendungen ist er des Antichrists „Sitz" oder „Hoffarb". Manchmal wird es so dargestellt, daß die tyrannische, die Christen verfolgende Macht mit dem Reich des Schriftbuchstabens

identifiziert wird [1]). Weiter aber zeigt das Schwert des Buchstabens seine Schärfe auch gegenüber allen, die sich auf den Buchstaben verlassen. Wie wirkt die Schrift, wo sie ohne den Geist aufgefaßt wird, also bei den Gottlosen und bei denen, die Gott noch nicht ergriffen haben? Franck antwortet mit Paulus: der Buchstabe tötet. Den Gottlosen ist die Schrift nicht allein verschlossen, ein „verbütschiert mit 7 Siegeln verschlossenes Buch", ein „Rothwälsch", das sie nicht verstehen; sie ist auch ein Stein des Anstoßes, wie der Baum des Wissens gut und bös, bringt sie den Tod; ohne Geist wirkt sie als Gift [2]). In allen aber, welche Gott erst suchen, wirkt sie Schrecken und Entsetzen: mit ihren Rätseln und Widersprüchen macht sie ihnen bange, damit sie Gott selbst suchen. Hier liegt auch ihre Grenze, wie die des Gesetzes: die Schrift bringt nur Erkenntnis der Sünde und des Unglaubens, ohne Glauben zu schaffen. Der Buchstabe leitet nicht hinüber zum Geist, sondern verhüllt ihn, wie der Vorhang das Allerheiligste. Das ist durchweg der herrschende Gesichtspunkt: Gottes Wahrheit ist vor den Profanen verhüllt durch den Schriftbuchstaben. „Das Unsichtbare Wesentliche ist in das Sichtbare, Figürliche verborgen", wie ein Schatz im Acker; in der Art des Kostbaren liegt es, daß es verborgen ist (Par. A. 3 a). Die Schrift zeigt uns an, was uns fehlt, ohne es uns zu geben [3]).

Im Kampf gegen den Schriftbuchstaben greift Franck manchmal auch auf entfernter stehende Hilfskräfte zurück, indem er nachweist, daß die Seligkeit nicht an die Schrift gebunden sein könne, und daß es im Wesen des Buchstabens überhaupt begründet ist, daß er keine adäquate Darstellung des Geistes ist. Diese weiteren Zusammenhänge, in die sich die Polemik gegen die Schrift verzweigt, sind nun darzustellen.

Wäre die Schrift zur Seligkeit notwendig, so hätte Gott sie von Anfang an erschaffen. So aber gibt es Seligkeit ohne die Kenntnis der Schrift; denn Christus preist die Kinder selig, die doch das äußerliche Wort nicht hören; auch kann man nicht annehmen, daß alle die verdammt sind, die das geschriebene Wort nicht gehabt haben, ehe es ein solches gab, die 2000 oder 3000 Jahre her von Adam bis Moses [4]). „Man soll Gottes Wort und Recht nit in die Enge und Winkel der Schrift spannen, und den Glauben und Seligkeit daran binden, sonst wären verkürzt worden alle, die vor der Schrift seind gewesen, da

1) Par. s. schon den 3. Satz vor der Vorrede, Vorr. 4 b, 6 a, 7 a u. o.
2) Enc. 100 b, 151 b, 163 b; R.Chr. 89, 90; V.B. Vorr. b 1 b; G.A. 178 a ff.; G.B. II, 4 a, 93 b; Par. Vorr.; W. 161 b.
3) Par. Vorr., Nr. 164, 65, b 1 b; Nr. 220—26 h 3 a; Enc. 151 b; V.B. Vorr. a 2 a, b 2 a b, 415 b; G.A. Vorr. 3 a. Dekl.
4) Enc. 145 a; Par. Nr. 124, 125, S. 6 b, 7 a; G.B. I, 9 a b.

doch am meisten fromm und glaubig Leut waren" (G. A. 261 b). Im Anschluß an die Schilderung der Erfindung der Buchstaben bei Agrippa von Nettesheim führt Franck aus: bis zu dieser Erfindung seien seit der Welt Anfang 3184 Jahre verflossen. „Nun gedenke ein jeder, wie diese lange Zeit Gott mit der Welt Haus hab gehalten, seitemal die eiteln Menschenkünst, so man jetzt also nöthig acht, daß man schätzt, die Welt oder Gottes Wort möcht nit acht Tag ohn diese bestehen". „Niemand will dran denken, daß Gottes Wort ist gewesen, ehe kein Schrift war; item daß die Welt länger ohn Schrift und Bücher ist gestanden und regiert worden, denn mit Büchern und Schrift, weil nach Abraham bis auf diese Stund nit viel über 3000 Jahr ist" (Enc. 75 b, 76 a). Es ist also die Seligkeit nicht an die Schrift gebunden (vgl. R. Chr. 87 b).

Gottes Wort muß unveränderlich und unzerstörbar sein. Um nun die beiden Begriffe „Gottes Wort" und „Schrift" voneinander zu lösen, führt Franck im Anschluß an Agrippa aus, wie viel heilige Bücher verloren gegangen seien, nach dem Zeugnis der Bibel selbst und der Kirchenväter, so die Bücher der Kriege des Herrn, das Buch des Gerechten, das Buch Nathans u. s. w.; das Evangelium der Nazarener nach Hieronymus; die Lukas 1,1 erwähnten Schriften (Enc. 79 b, 80 a). Auch macht er aufmerksam auf die Unzuverlässigkeit der Textüberlieferung, auf die Verschiedenheit zwischen dem hebräischen Text und der Septuaginta in der Angabe der Zeit zwischen Sündflut und Geburt Abrahams; er habe die Ursache nicht finden können, „denn daß vielleicht durch so viel Exemplar an uns kumen übersehen, versezt oder durch die tollen Menschen versäumt und eine Nulla in oder aus der Ziffer gesezt ist worden" (G. B. I, 10 a, vgl. II, 83 b). Wie alles Menschenwerk sind die Sprachen vergänglich; wieder bietet hier Agrippa »De incertitudine et vanitate omnium scientiarum« einigen Stoff. Wie oft verkehren sich die Zungen, wie oft sind sie ausgetilgt worden und andere entstanden! Wie oft ist die Orthographie geändert worden! Die alten Buchstaben sind verdorben, fast alle Sprachen verkrüppelt. Neue Wörter sind eingeschlichen, die alten geurlaubt; und wieder die alten angenommen und die neuen ausgemustert. Franck hat die Bewegung in den Sprachen mit seinem für die Beobachtung der Sprache und des Volksmunds ungewöhnlich geschärften Verständnis selbst beobachtet: auch unsere deutsche Muttersprache ändert sich täglich, da jeder etwas Neues hervorbringen will (Enc. 155 a b). Diesem Wechsel ist auch die Schrift unterworfen; sie ist „verrucklich und zergänglich" (Dekl.).

Allein Franck geht noch tiefer. Es liegt im Wesen des „Buchstabens", daß er die göttliche Wahrheit nicht voll zum Ausdruck bringen kann. Wie das kulturfrohe und kulturstolze 18. Jahrhundert zugleich sich in pathetischen Schil-

derungen der Uebel gefiel, die aus der Kunst und Wissenschaft für die Menschheit entsprungen seien — ein Uebergang, der sich in Rousseaus Entwicklung typisch darstellt —, so hat auch der Humanismus der Reformationszeit beides verbunden. So klangen aus Erasmus (vergl. Enc. Mor. 27 a), wie aus Agrippa Franck Worte entgegen, welche die Erfindung der Buchstaben wie aller Künste als verderblich schilderten und er schaut in die Zeit zurück, in der gar nicht oder wenig geschrieben worden ist, die Frommen auf das innere Wort gehört und das Zeugnis des äußeren Worts nicht durch Schrift sondern mündlich überkommen haben (G. B. I, 9 a b). Denn ein unvollkommenes Mittel der Darstellung des Gedankens und so besonders des Gotteswortѕ ist die Schrift. Christus hat keine Bücher geschrieben (R. Chr. 54 a), die Apostel nur wenige (ib. 55 a). Die Welt macht aus dem h. Geist einen Buchschreiber, aber es ist nicht des Geistes Art, Bücher zu schreiben (ib. 52 f.). Das Beste läßt sich überhaupt nicht theoretisch erkennen, noch weniger in Worte fassen, man kann es nur im Herzensgrund empfinden. Die reine Wahrheit ist weder zu schreiben noch auszusprechen — schon diese eine Thatsache hebt die Gleichsetzung von Schrift und Gottes Wort auf. „Gott kann nicht geschrieben werden". Schon Plato hat erkannt, welch ein ungeschickt Instrument das Fleisch zu geistlichen Dingen ist. „Das recht und best läßt sich nit reden", weder Gott noch sein Werk lassen sich aussprechen. Gott schreibt seine Werke viel tiefer in die Herzen der Menschen, als man es auf das Papier bringen kann. Man sieht es am Gebet: viel mehr empfinden die Gottgelassenen, als sie aussprechen können, Gott hört mehr in ihnen als sie sagen [1]). Die Welt kann die tief verborgene Wahrheit nicht verstehen, singen oder sagen, „wie wollt sie es denn schreiben oder nachsagen, sunderlich weil die Wahrheit Gott selbs ist, der sich weder schreiben, malen, sagen, reden oder auch verstehn und sehen laßt, denn von den Wahrhaftigen. Dieser Unverstand sammt dem eigennüzigen furchtlosen Affekt macht, daß alle Bücher finster, lügenhaft, ja mit Lügen und Affekten durchspickt sind und gleich schwanger gehn. Ich acht, daß Gott die Wahrheit größer acht, denn daß ers in Bücher klittern und verfassen laß, ja schlechts wöll, daß wir von ihm lernen" (W. Vorrede 5 a). Und den letzten Hintergrund dieser Gedanken enthüllt Franck durch die auf die Mystik Eckharts und Taulers zurückgreifenden Ausführungen: Gott kann in keiner Kreatur beschlossen sein; was man von ihm sagt und schreibt, ist alles nur ein Bild, Schatten, ja Lug und Trug. Gott und sein göttlich Wort ist aller menschlichen Gedanken Widerspiel und Gegensatz (Enc. 161 a).

---

1) Enc. 92 b, 93 a, 153 b, 154 a; 164 a; R.Chr. 78 a; Par. Nr. 101, 102, P. 8 b; Nr. 175—77, c 7 a; G.B. I, 1 a; W. Vorrede 2 a 5 a b; Spr. 90 a; 64. Psalm A 3 a; Dekl.

Franck hat die Folgerungen daraus gezogen. Wie jedes Ding, alles äußere, alles Kreatürliche, so ist auch jedes Wort zweideutig, es hält in sich den Streit verborgen (Enc. 112a, 114a). Keine Darstellung Gottes, keine Lehre über Gott bildet ihn ab wie er ist, davon ist Franck tief durchdrungen. Von allen gottgelehrten Lehrern stellt er am höchsten Tauler und die deutsche Theologie; aber auch ihre Lehre ist „immerzu mit Menschen-Geboten, Affekten und Geistern vermengt" (G. A. 45a). Und er weiß, daß auch seine Schriften selbst da, wo er das Rechte gesehen zu haben glaubt, zweideutig sind; die Komposition seiner Hauptschriften ist darauf berechnet: er hat ihnen eine Form gegeben so paradox und widerspruchsvoll, daß ein blindes Annehmen des Buchstabens unmöglich wird. Er will „auf alle Ding nur mit einem Finger deuten und mit Willen mehr den Gedanken zulassen, denn aussprechen" (Par. Nr. 175—77, c 7a, vgl. G. A. Vorrede 6a u.). Auch die Chronik der Päbste und geistlichen Händel u. s. w., die „dritte Chronik", ist darauf angelegt: der gottgläubige Leser soll selbst urteilen, und mit einem „guten Eindruck und gespaltenen Klauen die feine Perle aus dem Roßmist, die Wahrheit aus der Lügen und Kezerei lesen", denn beides ist mit Absicht unparteiisch neben einander gestellt, die Lüge und Kezerei neben die Wahrheit (G. B. II, 3a).

Die Zweideutigkeit des Buchstabens ist weiter in Zusammenhang gebracht mit der Theorie, daß für einen Menschen die Dinge so sind, wie sie ihm nach seiner subjektiven Beschaffenheit erscheinen. Man kann nichts schreiben oder sagen, das nicht zugleich wahr und erlogen wäre; Gott ist Gott und Gott ist der Teufel — »bifrons Janus omnia« lautet Parad. 57 (J 2 b 3 a, Nr. 15—17, D 2 b, Nr. 47—50, H 6 b 7—8 b; vgl. V. B. 411 b ff.). Den Unterschied macht hier die sittliche und religiöse Stellung und dieser große Gegensatz im Menschen und zwischen den einzelnen Menschen je nach dem herrschenden Prinzip wird von Franck mit dem Begriffspaar „G e i st" und „F l e i s ch" bezeichnet. Die Schriftstellen widersprechen sich, weil der Mensch selbst widerspruchsvolle Elemente in sich enthält (vgl. V. B. l. c.). Die Schrift ist dunkel und ungenügend, weil sie als Buchstabe den Geist nicht zum Ausdruck bringt und der Mensch als ein aus Geist und Fleisch zusammengesetztes Wesen stets die Möglichkeit hat, sie mit den Augen des Fleisches anzusehen. Es ist e i n großer Gegensatz: der Dualismus im Wesen des Menschen, dessen beide Seiten als geistige durch den Willen formierte Prinzipien die Geschichte durchziehen, im Wesen stets gleich und in jedem Menschen beide wiederkehrend und sich bekämpfend, er ist der Grund, warum die Schrift nicht höchste Auktorität sein kann. Nur der Geist kann den Geist lehren, nur in ihm ist Uebermittlung der Wahrheit, Versöhnung der Gegensätze denkbar, aber

diese Region liegt über die Schrift hinaus; denn der Mensch ist Fleisch und die Schrift Buchstabe, Gott aber ist Geist.

Von hier aus ist es möglich, den Charakter und die Tragweite dieses Kampfes gegen die Schrift zu bestimmen. Sein Endergebnis lautet — so weit eben nur der Gegensatz in Betracht kommt —: Die Schrift ist nicht notwendig zur Seligkeit (vrgl. Enc. 145 a, 151 a); dem, der sie ohne Gottes Geist benützt, ist sie verschlossen und bringt sie den Tod; nichts ist mehr wider den Sinn der Schrift, und nichts weniger Gottes Wort, als die Schrift, wenn man sie nach dem Buchstaben versteht (vergl. Par. Vorrede 5 a). Dafür waren entscheidend nicht dogmatische Gründe, nicht die Reflexion, daß die Schrift für einen Aufbau der christlichen Lehre nicht die genügende Grundlage gebe, vielmehr ist der ganze Gegensatz aus praktischen Motiven erwachsen, aus der Wahrnehmung, wie ringsum die Schrift mißbraucht wird, wie sie etwas als Christentum decken soll, das gar nicht den Geist Christi an sich trägt. Francks Ziel ist nicht eine Untersuchung, wie in einem System der Glaubenslehre die Bedeutung der Schrift zu beschreiben sei; auch ist sein Interesse von Anfang an nicht darauf gerichtet, einer bestimmten äußeren Kirchengemeinde eine feste Auktorität als Grundlage zu geben. Er nimmt innerhalb der Religion Stellung, um ihren Mißbrauch zu bekämpfen, nicht innerhalb eines dogmatischen Systems oder einer empirischen Kirche. Darum hat die Polemik in den Hauptschriften bei aller Berührung im einzelnen anderen Charakter und andere Tragweite, als die Klagen über Mißbrauch der Schrift in der Uebersetzung der Diallage. Was dort noch Voraussetzung ist, daß die Schrift, wie viel sie falsch verstanden und nur äußerlich benützt wird, doch die Grundlage für die Predigt, den Glauben und das Leben der Gemeinde ist, als eine Norm, die dem Verderben ebenso ausgesetzt ist, wie „der Geist", das ist hier verschwunden. Der Kampf gegen die Schrift ist jetzt so geführt, daß von Anfang an auf das positive Ziel verzichtet ist, eine Auktorität zu schaffen, die als Grundlage des Wirkens in einer Gemeinde dienen soll. Noch weniger freilich als Grundlage einer Theologie. Die Ermüdung über den theologischen Zank hat zu der bitteren Stimmung gegen den Schriftbuchstaben geführt. Der Glaube, nicht die Auslegung der ganzen Schrift ist notwendig zur Seligkeit (G. A. Vorrede 5 b). Wie ein Handwerk, nur durch Uebung wird das Christenthum erworben (G. A. 261 b). Es ist bezeichnend, daß Franck da, wo er theoretisch gefärbte Gründe gegen die Schriftauktorität anführt, von dem Untergang heiliger Schriften, der Wandelbarkeit der Buchstaben und Sprachen, der Unsicherheit der Textüberlieferung, von andern die Anregung und den Stoff erhalten hat, speziell von Erasmus und von Agrippa, und daß er auch hier rasch

wieder auf den Hauptbeweis, den thatsächlichen Mißbrauch in der Praxis, zurückgeht.

Dagegen ist der Widerspruch gegen die zu hoch gesteigerte und falsche Stellung der Schrift allerdings bei Franck in ein zusammenhängendes Gedankengewebe eingeflochten. Die Unterscheidung von Buchstabe und Geist in der Schrift steht in Verbindung mit dem sein ganzes Denken beherrschenden Gegensatz von Geist und Fleisch und ebenso mit dem Grundsatz, daß die Beschaffenheit eines Dings sich richtet nach der Stellung des Subjekts zu demselben. Es wird sich zeigen, wie diese Gegensätze und dieser Grundsatz innerlich unter einander zusammenhängen; auch wird die Frage zu entscheiden sein, wodurch diese Form, in die er seine Polemik gekleidet hat, im letzten Grund bestimmt ist und ob nicht die letztere dadurch Voraussetzungen und Konsequenzen erhält, die in der Theorie viel weiter führen, als der ursprüngliche praktische Ansatz der Polemik selbst.

In der Klage über den Mißbrauch des Schriftbuchstabens, hat Franck nicht geschieden zwischen der Schrift sofern sie Norm und so-sofern sie heilsvermittelnde Potenz ist. Ein entscheidender Beweis gegen die Stellung der Schrift als maßgebender Auktorität ist ja eben, daß sie das Heil, von dem sie spricht, nicht schaffen kann. Daß hier nicht geschieden ist, hängt mit dem Zurücktreten des theologischen und systematischen Interesses, mit dem Verzicht auf eine äußerliche Vereinigung der Christen in einer Kirche zusammen; nur wo jenes Interesse und dieser Zweck hervortritt, erhält die Frage nach der Norm des Glaubens relative Selbständigkeit. Daraus daß die Entscheidung über die Schrift als Norm im letzten Grund von ihrer Bedeutung für die Uebermittlung des Heils abhängig ist, erklärt sich auch, warum man sagen kann, daß Franck in diesem Punkt trotz seiner Polemik gegen das Schriftprinzip protestantischen Grundsätzen folgt, und sie auf die Spitze treibt. Der Charakter der „radikalen Reformversuche" prägt sich auch in dieser Polemik aus. Man hat schon öfters für den Gegensatz der Reformation gegen die Kirche des Mittelalters das Begriffspaar „antipaganisch" und „antijüdisch" verwendet. Beide Gegensätze verwendet Franck gegen die Schrift. In der übertriebenen Verehrung der Schrift erkennt er die heidnischen Züge: die Schrift wird „Abgott"; sie erhält die Stelle, die im Pabsttum das ganze Gefüge von Sakramenten, Zeremonien, Hierarchie hat. Das Mittel wird selbständiger Zweck und so wenig die Reformatoren den Satz »extra ecclesiam nulla salus« gelten lassen im Sinn der römischen Kirche, so wenig läßt Franck das »sine scriptura nulla salus« gelten. Es läßt sich Schritt für Schritt verfolgen, wie Franck die im Kampf gegen das Heidentum im Romanismus geschmiedeten Waffen nun gegen das Schriftprinzip kehrt: in der Schrift und den Schriftgelehrten der evangelischen Kirchen er-

hebt sich ein neues Pabsttum; wie das Pabsttum des Antichrists Sitz war, so ist es jetzt die Schrift. Je höher die an Gottes Stelle gehobene Kreatur steht, je mehr eine Auktorität wirklich religiöses Gepräge hat, um so verführerischer und gefährlicher ist sie, um so nachdrücklicher muß man sie in ihre Schranken zurückweisen. Der Pabst kann nicht Sünden vergeben, das glauben jetzt die meisten Deutschen — aber kann es die Schrift? Das ist die letzte schlimmste Form des Heidentums, wenn Gott über der Schrift vergessen wird; denn in dieser Form sind Wahrheit und Lüge am innigsten verschmolzen und es ist am schwersten, den alten, ewigen Gegensatz in dieser Verbindung wieder zu erkennen.

Zugleich bekämpft Franck unter dem Schriftbuchstaben den Rückfall in das Judentum. Denn für dieses ist die äußerliche „figürliche" Darstellung der göttlichen Wahrheit charakteristisch. Wie die protestantische Polemik den Werkheiligen, so wirft Franck den Schriftheiligen vor, daß sie Moses an Christi Stelle setzen. Viele Ausfälle Francks gegen den Schriftbuchstaben gehen faktisch gegen das Gesetz, in dem ein äußerliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch gesetzt ist. Die schärfste Wendung nach dieser Seite tritt dann ein, wenn Schrift und Altes Testament gleichgesetzt werden und damit das Neue Testament von dem scharfen Urteil ausgenommen wird. Man sieht, wie Franck hier unter dem Eindruck spricht, die reformatorischen Grundsätze schärfer durchzuführen.

So gilt, genauer betrachtet, der Kampf gegen den Mißbrauch der Schrift einem allgemeineren Uebel, der Veräußerlichung und Verschlechterung der Religion überhaupt. Diese will Franck treffen. Darin, daß man eine äußerliche Auktorität, wie das Schriftwort, als die höchste aufstellt, verrät sich nach ihm der Leichtsinn, der es sich mit der Religion bequem machen will, und die Selbstsucht, die sie ausnützen will, ohne sich innerlich Gott zu ergeben und auf die eigenen Wünsche zu verzichten. Und charakteristisch ist, daß er die ganze Kritik an den Mißbildungen der Religion auf diese eine Fläche, des Mißbrauchs der Schrift, aufzutragen sucht. Die Polemik gegen den Mißbrauch des Geistprinzips ist jetzt verschwunden. Nur der Geist schließt den Mißbrauch aus. Alle Sekten und Kezer dagegen haben „mit Schrift" geirrt; auch die alten, die Gnostiker, die Arianer, die Sabellianer, Apollinaris, die Novatianer, die Manichäer (G. B. II, 93 b); ebenso die Juden und Muhamedaner. Daher stellt er auch das Leben Christi als einen fortwährenden Kampf gegen die falsche Schriftauktorität dar.

Dafür war entscheidend der Eindruck der religiösen Kämpfe und Zustände der eigenen Zeit. Das ist später im Zusammenhang zu schildern; hier mögen einige Andeutungen genügen. Indem Franck den Schriftbuchstaben als das Hindernis des

wahren Christentums darstellt, hat er ein Mittel, die Fehler zu rügen, an denen alle großen religiösen Parteien litten. Und die falsche Schätzung des Buchstabens schien ihm Hand in Hand zu gehen mit gesonderter Kirchenbildung überhaupt. Er wendet sich damit gegen die Evangelischen, wie gegen die Täufer und die Anhänger des Pabstes. Aber indem er gegen die Schrift sich wendet, scheint sich die Spitze des Kampfs gegen die neuen evangelischen Kirchen zu drehen; nicht weil er diesen am fernsten stand — trotz aller Kritik ist er sich bewußt, daß in der Reformation auch für ihn die Wurzeln seiner Kraft liegen —, sondern weil er hier die Gefahr am größten glaubt, daß das Erreichte wieder getrübt werde, das erkämpfte Gut wieder verloren gehe. Die Bibel ist jetzt verbreitet, davon geht er in seiner Polemik aus; in der Hand hat sie schier jedermann; auf jeder Bank fährt sie herum, oft ungelesen und unverstanden (vgl. G. B. I, 46a). Bei vielen bleibt es beim bloßen Besitz; wenn sie nur sie haben, glauben sie sich geborgen. Franck wendet sich gegen die evangelische und speziell lutherische Anschauung von der Schrift, wenn er sagt „der Buchstab und grammatisch Sinn der Schrift kann nicht der Probstein und Goldwag der Geister sein“ (Parad. Vor. 7a), wenn er sagt: „Martin Luther hat dies Wort ertappt ‚das ist mein Leib‘; damit färt er fürt, und sollts brechen und die ganz Schrift diesem einigen Spruch nach gebogen werden“ (G. B. II, 93b). Ja in dem vertrauten Brief an Campanus gilt ihm Luther als Typus eines Schriftgelehrten, der die Schrift nach dem Buchstaben versteht (B 4b). Er bemerkt, wie die Schrift bei manchen Evangelischen dazu dienen muß, ihre Werkscheu zu rechtfertigen (Par. Nr. 200—203, f 7b, 8a). Und mit Bitterkeit muß er es an sich spüren, wie gegen sein eigenes freies Christentum das Schriftgesetz zur Anwendung gebracht und ihm seine freiere Stellung zur Schrift vorgeworfen wird (vergl. Par. Vorr. 6b). Schwieriger war es, den Kampf gegen Rom in die Formen der Polemik gegen den Schriftbuchstaben zu kleiden. Aber berief sich nicht auch Rom, um seine Ansprüche zu stützen, auf die Schrift und gerade auch auf alttestamentliche, gesetzliche Einrichtungen z. B. auf den Zehnten (W. 36a)? Und die Willkür, mit der die Päbstlichen die Schrift behandeln, kann doch auch zum Beweis verwendet werden, welcher Entstellung die Schrift fähig ist, und so wieder gegen diese gekehrt werden. „Wo Moses für sie ist, so allegieren sie ihn steif, als Gottes Wort; wo er ihnen zuwider ist, da ist er aus dem Weg und abrogiert, gehen schier mit der Bibel um, wie Mahomet“ (W. 128b); sie haben die ganze Schrift verkehrt (G. B. II, 211b). Dagegen war es bei den Täufern leicht, ihre Sondermeinungen als aus dem Schriftbuchstaben entsprungen darzustellen. Viele ihrer schlimmsten Thorheiten geschahen unter Berufung auf die Schrift. Nichts war so geeignet, in den Augen eines Unparteiischen das Schriftprinzip zu

diskreditieren, als seine Anwendung bei manchen Täufern. Nirgends war die „äffische" Nachahmung der Vorbilder in der Schrift so stark; nirgends wurde der Buchstabe so blind als Buchstabe verehrt wie hier. Darum trifft Francks Polemik gegen den Schriftbuchstaben auch die Täufer aufs schärfste (vergl. Par. Vorr. 5a; G. A. 186b; G. B. II, 93b, 200b). Franck ist durch manche Berührungspunkte mit den Täufern und durch die Freundschaft mit einzelnen, ihnen nahestehenden oder zugehörigen Männern, wie Bünderlin, nicht blind geworden gegen diesen Buchstabendienst; schon in der Uebersetzung der Diallage greift er die Täufer wegen ihres Mißbrauchs der Schrift an; auch später hat er sie ganz besonders im Auge; gerade in der Auffassung der Schrift darf man ihn nicht zu nahe an die große Masse der Täufer rücken. Man beachte, wie er in der Ketzerchronik bei der Besprechung der Täufer überall ihnen ihr Haften am Schriftbuchstaben vorwirft.

Wenn dann die großen Parteien sich stritten, sah Franck darin zum großen Teil ein Markten um den Buchstaben. Sein Prinzip der Unparteilichkeit mußte ihn den theologischen Kämpfen gegenüber kühler stimmen; und wenn der Inhalt der theologischen Fragen, um die da gestritten wurde, in ihm keinen Widerhall fand, weil sie ihm für das Christentum unwesentlich und das Wesentliche am Christentum zu verdrängen schienen, so mußte er immer mehr auf eine rein formale Betrachtung dieser Streitigkeiten geführt werden: es war Streit um den Schriftbuchstaben zwischen Protestanten und Katholiken, zwischen Evangelischen und Täufern, zwischen Wittenbergern und Schweizern; darin lag die Erklärung und das Urteil. Mit Leidenschaft sah er die Theologen den Kampf um Dinge führen, die nach seiner Anschauung das Interesse des einfachen persönlichen Christenglaubens nicht berührten und diesem nur schaden konnten; und so warf er der Schrift vor, daß sie zum Theologisieren verleite und stets wieder eine neue Schriftgelehrsamkeit und Scholastik hervorrufe (vergl. Par. Nr. 200—203, g 1 b). Dadurch, daß der theologische Hader immer mehr Selbstzweck wurde, war die Selbständigkeit des einfachen Christenmenschen, die doch die Reformation herbeizuführen schien, gefährdet: von unsicheren, nur von Theologen zu beurteilenden und den Besitz menschlicher Wissenschaft voraussetzenden Auslegungen der Schrift wurde sein Glaube abhängig gemacht. Auch das Drängen auf Bekenntnisse erschien ihm als Aeußerung des Buchstabengeistes und Folge der falschen Schriftauktorität; und durch die Aufstellung der Bekenntnisse war nicht bloß die große Welt bewegt, und durch ihren Widerstreit, wie er glaubte, der einfache Christenglaube verwirrt, — die Forderung, ein bestimmtes Bekenntnis anzunehmen, griff auch beunruhigend und zuletzt zerstörend in sein eigenes Leben ein. Nicht weniger als der Kampf gaben auch die Unionsversuche Anlaß, über die Macht, die dem Buchstaben eingeräumt wurde, zu klagen; auch sie traten immer wieder auf,

charakteristische Erscheinungen einer Zeit, die sich in die endgültige Spaltung des Glaubens und die Zerreißung der einen großen Kirche noch nicht finden konnte; auch hier Versuche, durch theologische Formeln zu helfen; im Buchstaben wurde der Streit geführt und der Buchstabe sollte versöhnen.

Aber auch in den großen politischen und sozialen Umwälzungen waren dieselben Zeichen zu erblicken. Aus der Schrift wurde das Kriegführen gerechtfertigt und so besonders der Krieg gegen die Türken. Die Empörungen, welche die Gemüter der Zeitgenossen am meisten erschütterten, der Bauernkrieg und der Aufruhr in Münster hatten sich auf Bibelworte gestützt; auch hier Mißbrauch des Namens Christi, der Buchstabe der Schrift.

Franck hat mit pessimistischer Stimmung seine Zeit, vor allem ihre religiösen Kämpfe betrachtet. Einen Ausdruck hat diese Stimmung gefunden in den Angriffen gegen den Schriftbuchstaben, ja gegen das Schriftprinzip selbst. Löst man sie von dem Boden los, auf dem sie entstanden sind und faßt sie lediglich als Bestandteile eines Systems oder als theologische Einwürfe, so erhält man ein verzerrtes Bild. Aber auf diesem Boden haben sie ein Recht und werden verständlich. Franck hat wunde Stellen in den Zuständen der neuen Kirchen berührt und mit jener Polemik einen entscheidenden Punkt getroffen.

Drittes Kapitel.

Das innere Wort als göttliche Kraft und als menschlicher Besitz.

Wie hat Franck positiv dasjenige bestimmt, was nach ihm höchste Auktorität für Lehre und Leben des Christen und damit auch die das Heil vermittelnde Kraft sein soll? Schon in der Polemik gegen den Schriftbuchstaben waren einzelne Züge zu erkennen, welche diese Auktorität an sich tragen muß: sie muß aller menschlichen Willkür enthoben sein, also den göttlichen Willen rein und ungetrübt, nicht gebrochen durch den Durchgang durch menschliche Auffassung, enthalten; sie muß ganz innerlich, geistig sein, da alles äußerliche vergänglich ist und Gottes Wesen unrichtig wiedergiebt; sie muß wirkende Kraft sein, die das erzeugt, was sie als Forderung enthält. Es giebt nur eines, was diesen Forderungen genügt: Gottes Geist; in ihm ist die Quelle alles Christenlebens und die entscheidende Instanz für alles gegeben, was christlich sein soll. Franck will die innerliche, schöpferische Auktorität zu Ehren bringen gegenüber der äußerlichen, an sich toten, die

ihr Leben nur von jener erhält; er will, da nun die Reformation das Menschenwerk abthut und zu der lauteren göttlichen Quelle zurückführt, auch ganz bis zu dem göttlichen Ursprung aller heiligen und christlichen Gedanken selbst vordringen. Näher gekommen ist man diesem durch die Niederwerfung der Ceremonien und der priesterlichen Auktorität in der Pabstkirche und durch das Zurückgehen auf die Schrift; aber schon ist diese selbst in eine falsche Stelle gerückt, man bleibt bei ihr stehen, statt unter dieser letzten Hülle den Geist zu erkennen; man hält sich wieder an die Schale, statt an den Kern. „Die nu an der Schrift ersättiget, an der Offenbarung des Geistes scheu seind worden, die hauen dem H. Geist sein Kopf ab, so viel an ihnen ist, und stoßen die Gnad mit Händ und Füß von sich und erheben ihr Angesicht vor dem Licht des Geistes. Man will jetzt wenig wissen von dem wahren, lebendigen, geistlichen, inwendigen Wort Gottes, das zu unserer Seele predigt und uns in unserem Geist zuspricht" (G. A. 262 a). Allein ihrem Wesen nach ist diese Größe, die Franck an die höchste Stelle hebt, schwer in bestimmte Begriffe zu bringen, und die bildliche Art seiner Darstellung, die keinen festen Begriff aufkommen läßt und mit Absicht fortwährend wechselnd einen Begriff in den andern überführt und die verschiedensten Bezeichnungen aneinanderreiht, macht es noch schwerer, zu bestimmen, was Franck unter dem „Geist" versteht. Er setzt die Gleichung an: „Wort Gottes" = „Geist Gottes" = „Gemüt Christi" = „Verstand der Schrift" (Par. Vorr. 3 b, vergl. 6 a u. o.). Schon daraus sieht man, daß für diese oberste Norm und Quelle des christlichen Lebens nach verschiedenen Seiten Anknüpfung gesucht wird. An einen festen Punkt knüpft zunächst Francks Spiritualismus an, wie jeder verwandte, an die Bestimmung des menschlichen Wesens. Wenn auch der Geist ganz als göttliche Wirkung aufgefaßt wird, so ist es doch unvermeidlich, ihn zugleich als menschlichen Besitz darzustellen. Franck erstrebt eine Auktorität, die zugleich ganz in dem objektiven göttlichen Wesen und Willen begründet und ganz von der inneren Ueberzeugung des Subjekts ergriffen ist. Es fragt sich somit, welche Eigenschaften dem göttlichen Wort nach seiner objektiven Seite zukommen, weiter wie es in der Naturanlage des Menschen die Angriffspunkte für sein Wirken findet, endlich wie eine Verbindung zwischen beiden Seiten hergestellt wird.

Einige Bemerkungen zur Terminologie mögen vorangehen. Es wird gezeigt werden, daß und warum nach Franck eine völlig zutreffende Beschreibung des inneren Wortes unmöglich ist. Das rein Innerliche kann sich im Aeußerlichen nie richtig darstellen, also auch im Begriff nicht, die göttliche Wahrheit hat in der menschlichen Erkenntnis kein ihr entsprechendes Organ. Mit Absicht wechselt Franck mit den Namen, nicht bloß, weil sich verschiedene Bezeichnungen in der Bibel selbst finden, sondern auch um der Gefahr zu begegnen, daß sich

die rein geistige und innerliche Form wieder in einem „Buchstaben“ verfestigt. „Also wird Gottes Wort jetzt Gottes Same, Sinn, Sohn, Arm, Hand, Gerechte, Gesetz, Wille, Bild, Athem, Geist ꝛc. geheißen“ (Enc. 154 a). Noch eine reichere Aufzählung bietet die „Güldene Arche“, ihrem Zweck entsprechend. Hier werden als „Namen des göttlichen Worts“ Bilder aus der Bibel für Gottes Wort und seine Wirkung in reicher Fülle zusammengetragen: z. B. „Ein feuriger Schild“, „Ein Licht des Gangsteigs“, „eine Burg“, „Mann oder Bräutigam“ u. s. w. (G. A. 169 a). Doch herrschen einige Bezeichnungen vor: Gottes Wort (oder „inneres Wort“), Gottes Kraft, inneres Licht, göttlicher Geist.

Die Bezeichnung „Gottes Wort“, „Inneres Wort“, „das wahre lebendige Wort“ u. ä. ist bei Franck die häufigste, wo er die höchste Auktorität und Quelle des christlichen Glaubenslebens angeben will. Sie empfiehlt sich durch die große Anzahl biblischer Stellen, welche „das Wort“ als Norm und als heilsvermittelnde Kraft darstellen, und ebenso durch die äußere Gleichheit mit der reformatorischen These. Was Schrift und Reformation vom Wort Gottes aussagen, wird auf diese Weise von Franck für seine innerliche Auktorität in Anspruch genommen. Aber er macht den Unterschied von der reformatorischen Anschauung dadurch deutlich, daß er die zwei Begriffe „Wort Gottes“ und „Schrift“ auseinanderhalten will. Hier hat er wirklich auf die Scheidung von zwei Begriffen Wert gelegt — gegenüber der vollen Identifizierung beider vor allem in der späteren protestantischen Orthodoxie, ein Gedanke von weitreichender Bedeutung. „Die Schrift ist nichts weniger denn Gottes Wort, sondern derselben Geist“ (Par. Vorr. 6 b, vergl. 2 b, 3 b, 4 a; Enc. 79 b, 80 a). „Darum irren zu unsern Zeiten viel, die kein Unterschied zwischen der Schrift und Gottes Wort wissen und ja für eins haben, ja von keinem andern Gotteswort wissen“ (Enc. 151 a). Nur »improprie« kann das Wort Gottes Schrift genannt werden (Enc. 164 a b, Citat). Es ist bezeichnend für die falschen Prediger, daß sie von keinem andern Wort wissen, als von der Schrift (Brief an Campanus B 5 b). Beinahe alle Menschen, vornehmlich die Schriftgelehrten, halten den Buchstaben für das einige und höchste Wort Gottes — als ob das Wort Gottes geschrieben werden könnte! (ib. B. 6 b). Ausdrücklich will er die Unterscheidung einschärfen, weil er wahrnimmt, wie das Mißverständnis, als fallen Schrift und Gotteswort zusammen, immer mehr Platz gewinnt, weil er „den Wahn sieht emporschweben, wenn man von Gottes Wort redet, so denkt und hält mans gemeiniglich für die Schrift oder für das äußer gepredigt Wort“ (Dekl.)

Mit Gottes Wort wechselt manchmal „Gottes Kraft“ oder „Kraft aus (von) der Höhe“ [1]). Will man scheiden zwischen beiden

1) Vgl. z. B. Par. Nr. 115—118, R 7 a, Nr. 126, 127, S 8 a, Nr. 135 bis 137, X 7 a, Nr. 171—174, b 8 b.

Bezeichnungen, so tritt in „Wort Gottes“ die Wirkung auf die Erkenntnis, in „Kraft Gottes“ die Wirkung auf das Leben stärker hervor; doch ist für Francks Anschauung bezeichnend, daß er eben keinen sachlichen Unterschied macht.

Die Benennung „Licht“ für „Wort“ ist häufig; auch viele daraus entwickelte Bilder [1]). Doch ist „Inneres Licht“ nicht festgeprägter wissenschaftlicher Terminus [2]). Besonders bezeichnend ist folgende Wendung, die sich mehrfach findet: „Der Mensch sieht im selben inwohnenden Geist und Ampellicht auf den Leuchter seines inwendigen Grunds aus Gnaden im Glauben gesteckt und anzündet das wahr Licht, alles was Gott ist, hat, will, redet, thut“ (G.A. Vorr. 4 a, vergl. V.B. 25 b); so wird Psalm 36,10 öfter verwendet. Das „natürliche Licht“ wird dagegen oft im übeln Sinn verstanden (G.A. 193 b, R. Chr. 87 a, vergl. Diall. Vorr. c 8 b).

Von mannigfaltigstem Gebrauch ist das Wort „Geist“ bei Franck, übrigens durchweg in Anknüpfung an die Aussagen der Bibel vom göttlichen Geist. Geschieden wird nicht zwischen „Wort“ und „Geist“. „Das Wort bringt den Geist mit sich“, sagt Franck einmal (Par. Nr. 171—174, b 8 b), demnach wäre der Geist mehr als Wirkung des Worts aufgefaßt — und in gewissem Sinn trifft das bei Franck zu —, aber er fügt gleich bei: „ja ist er selbst“. Manchmal steht „Geist“ wo „Wort“ stehen könnte und umgekehrt, oft auch „Geist“ statt „Gott“ (z. B. Par. Nr. 153 a 1 b: „der heilige Geist hat zugelassen“); ob das eine oder andere gewählt wird, entscheidet sich nach dem Zusammenhang, dem Gegensatz und nach den beigezogenen Bibelworten. Darin liegt ein Unterschied, daß im „göttlichen Wort“ die objektive Seite, sofern es von Gott ausgeht, stärker ausgeprägt ist, als im „Geist“; in letzterem Begriff tritt die Aneignung durch den Menschen selbständiger hervor.

Es soll nun von den Eigenschaften des göttlichen Worts, eben sofern es göttlich ist, ausgegangen werden, der Begriff „Geist“ dagegen erst dann weiter entwickelt werden, wenn die Synthese zwischen objektiver und subjektiver Seite vollzogen ist.

Franck hat einigemal, da ihn die Lust zu spekulativen Bestimmungen anwandelt, das Verhältnis zwischen Gott, seinem Wort und Geist bestimmt (Enc. 160 b; G.A. 62 b, 63 a). Er gebraucht dafür die drei Kategorien „Ursprung — Ausdruck — Kraft oder Wirkung“ und führt an Bildern die Identität aus. Wie der Mensch der Ursprung des menschlichen Wortes, das Wort der Ausdruck und das Bild des Menschen ist, und drittens dem Wort ein Geist, eine Kraft und Wirkung

---

1) Vgl. z. B. Par. Nr. 115—18, B. 7 b, Nr. 124, 25, S. 7 a, r 3 a.
2) Vgl. Enc. 108 b u. ö.: „Das innere Ampellicht“.

zukommt und alle drei doch eines Wesens sind, so ist es bei Gott: Vater, Wort und Geist sind ein Gott. Es ist aber auch an den Beispielen deutlich – besonders dem Bild von der Sonne und ihrer Wirkung, der Erleuchtung und Erwärmung —, daß aus der Dreiteilung leicht eine Zweiteilung wird: Ursprung und Wirkung. Wort und Geist sind dann nur die verschiedenen Seiten, in denen sich die Wirkung darstellt: als „Ausdruck" des göttlichen Wesens oder als Kraft. Aber die Dreiteilung hat darum ein Recht, weil der Geist häufig als Kraft des Wortes betrachtet wird und Franck selbst sagen kann „der heilige Geist gehe von dem Vater durch den Sohn aus" (G.A. 62 b). Die angeführten Stellen sind auch darum interessant, weil Franck hier die Trinitätslehre gestreift hat (Vergl. auch G. A. 82 a). Man sieht, wie er an die Stelle der kirchlichen Lehre diese unbestimmten Ansätze einer Spekulation rückt. Den Ausdruck „drei Personen" gebraucht er nie; doch ist es bemerkenswert, daß er die kirchliche Lehre nie offen angegriffen hat. Er hat sich hier mit der stillen Kritik begnügt, die in der Auflösung in die Idee liegt. Weiteren Aufschluß über seine Stellung zur Trinitätslehre gibt der Brief an Campanus. Hier erwähnt er (B 6 a) die Auffassung des Campanus von der Trinität, der nur zwei Personen in der Gottheit gelten läßt, wie Mann und Weib, verbunden durch den Geist. Er selbst stimme mehr überein mit dem Spanier Servet; dieser behaupte nur eine göttliche Person, Gott den Vater nenne er einen selbständigen Geist, keiner von „beiden" — wohl Sohn und Geist — sei eine Person. Es bleibt bei ihm Gott als „selbständiger Geist", als Einheit an der Spitze stehen. Es ist aber bezeichnend, daß Franck sich auf keine weiteren Spekulationen über die Trinität eingelassen hat. Ueberall betont er, daß das Wort und der Geist mit dem Vater eines sind (vergl. R.Chr. 53 b: „der Vater ist der Geist selbst", Deklar.: „Gottes Wort ist Gott selbst").

Das göttliche Wort wird somit als die den Kreaturen zugewandte Seite des göttlichen Wesens aufgefaßt. Das göttliche Wort ist in allen Kreaturen, „der Ausfluß, Wesen, Ausguß, Bild, Charakter und Schein Gottes in allen Kreaturen" (Enc. 160 a), ein „Glanz seiner Herrlichkeit und ein Bild oder Figur des göttlichen Wesens" (ib. 160 b). Es ist aller Wesen Wesen und alle Dinge haben in ihm ihr Wesen, mehr als in sich selbst (Enc. 154 b). Aber es ist darum nicht von Gott geschieden. Franck hat dieses Verhältnis beim Wort (Enc. 160 a, b, Dekl.) wie beim Geist (G.A. 62 b) mit der Unterscheidung von „ausgehen" und „abgehen" bezeichnet: des Menschen Wort und Geist geht vom Menschen aus und ab, Gottes Wort und Geist wohl aus, aber nicht ab, wie der Sonnenschein von der Sonne ausgeht, aber nicht abgeht. Für die Einheit des Wortes und Geistes mit Gott wendet Franck auch den Ausdruck „Substanz" an (l. c.); alle drei

sind dem Wesen nach gleich. Somit gelten alle göttlichen Prädikate auch von Gottes Wort, „also daß nichts von Gott mag gesagt werden, das nit, von seinem Wort gesagt, wahr sei" (Enc. 160 b). Die weitere Folge ist, daß Gottes Wort von jeder Vermittlung durch Menschen ausgeschlossen ist; es ist hier ein Grund gefunden, der nicht auf baufälliges Menschenwerk sich stützt; Gottes Wort ruht ganz auf Gottes Selbstthätigkeit (Enc. 154 b). Wenn es in den Menschen einkehrt, so kann man sagen, daß in ihm Gott sich selbst lehrt, liebt, erfreut, erkennt, bittet, erhört, anbetet (Enc. 148 b, Auslegung des 64. Psalms A. 2 b, an ersterer Stelle vom Wort, an letzterer vom Geist). Damit ist die Forderung voll erfüllt, die Franck aufstellt: daß mit schärfster Scheidung zwischen Gott und Kreatur Gott selbst unsere christliche Erkenntnis vermitteln und unser christliches Heil schaffen muß. Man bemerkt hier aber auch, wie neben dem religiösen Grundton — Begründung des Heils allein auf Gott — spekulative Nebentöne mitklingen: die auf Gott gerichteten Aktionen des frommen Subjekts sind göttliche Thätigkeiten, Gott handelt durch die Kreatur hindurch mit sich selbst; das hängt mit der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Kreatur zusammen.

Von einzelnen Eigenschaften des göttlichen Worts werden diejenigen hervorgehoben, welche um der polemischen Beziehung willen Nachdruck erhalten, also alle, welche den Unterschied der wahren und der falschen Auktorität ins Licht setzen. So zuerst die Ewigkeit und Unveränderlichkeit des göttlichen Worts [1]). Mosaische Gebote und Institutionen, Sabbat, Beschneidung, Tempel u. s. w. sind vergänglich; sind in der Zeit entstanden und verschwinden in der Zeit (Parad. Nr. 47 bis 50, H. 6 b ff.; 613 Geb. und Verb. der Juden P. 3 b). Dasselbe gilt von der Bibel: Gottes Wort ist vor der Schrift gewesen und wird sein, wenn keine Schrift mehr sein wird (Enc. 153 b); wie eine andere Kreatur hat die Schrift Anfang und Ende (Deklar.). Ebenso wird dieser Grundsatz auf die Taufe, die Schlüsselgewalt, das Abendmahl, selbst auf Christus „nach dem Fleisch" ausgedehnt: das alles hat mit der Zeit angefangen, kann also nicht das ewige Gotteswort sein (Parad. Nr. 47—50, H 6 b). Dieses ist nicht eine vergangene Historie, sondern ewig gegenwärtig (Enc. 158 a), daher immer auf die Gegenwart anzuwenden (G.A. 100, 101).

Weiter wird das Wort durchaus als lebendig wirkende Kraft aufgefaßt; es ist nie bloßes Wort, wie ein Gebot, das befiehlt aber nicht Gehorsam schafft (Enc. 107 a, b, Deklar.). In ihm ist die Bitte Augustins »da quod jubes« erfüllt. Es schafft ohne Aufhören Neues und richtet Wunder aus (G.B. II, 145 b. Parad. Nr. 47—50, H 6 a,

1) Enc. 148 b, 153 b, 156 b, 160 a; Dekl.; R.Chr. 20 b; G.B. I, 308 b der Vers: „Denn Gottes Wort bleibt ewig stehn, So die ganze Welt muß zergehn."

8 a). Ihm kommt Unfehlbarkeit zu; kein Mensch kann sich gegen seine Macht auflehnen, kein Streit kann es spalten, keine höhere Instanz sein Urteil vernichten; es zwingt zur Zustimmung, treibt „all Sinn und Gedanken in einen Winkel und Notstall“ (Enc. 36 b). So ist es weiter „selbständig und wesentlich“, nicht abhängig von menschlichem Wirken, kein bloßes Anhängsel der menschlichen Natur (Enc. 148 b, 153 b, 160 a). Es ist an kein äußerliches Mittel gebunden, auch an keine Schrift, frei in der Wahl der Mittel (Enc. 160 a, 161 b). „Ohne Mittel“ geht es aus Gottes Mund hervor (Parad. Nr. 220—26, h 2 b; Enc. 148 b) und führt auch den Menschen „ohne Mittel“ zu Gott (G.A. 164 a); Gott handelt mit unserer Seele ohne Mittel (G.A. 261 b). Als Geist wirkt es auf den Geist, als innerlich auf das Innere des Menschen (Enc. 148 b). Franck hat hier auf einen umfassenderen Grundsatz zurückgegriffen, der schon eine längere Geschichte hinter sich hat: „Gleiches wirkt durch Gleiches“ (Parad. Nr. 171—74, b 6 a, G.A. 63 a), also Geist durch Geist, ohne Vermittlung des „Fleisches“ oder des „Buchstabens“.

Ist das Wort so innerlicher rein geistiger Art, so ist es ebenso unaussprechbar und undefinierbar, wie Gott selbst. Wäre es einmal voll auszusprechen, so wäre es in Schranken gefaßt, also endlich und unvollkommen. Es ist „unaussprechlich, also daß die Hebräi schier zu diesem Wort nur aufginen [aufgähnen], gleich schier wie man ein »H« proferiert, daß mans dem Mund kaum ansiehet; damit anzuzeigen, daß Gott nur mit seinem Winken, Willen und Atem alles hab erschaffen, mehr denn daß er viel Wort hab gesprochen“ (Parad. Nr. 47 bis 50, H 8 a; Enc. 153 b, 154 a, 161 a).

Als die einzige und in sich einige Vermittlung zwischen Gott und Mensch — es gibt nur ein Wort Gottes, »Verbum Dei unum est« Par. Nr. 49 —, ist es notwendig zur Seligkeit (G.B. II, 20 b); und zwar das einzige, was notwendig ist.

Es ist interessant, zu sehen, wie in diesen Bestimmungen alle Prädikate enthalten sind, die später die lutherische Kirchenlehre der Heiligen Schrift als dem göttlichen Wort beigelegt hat: die »auctoritas«, die »perfectio seu sufficientia«, die »perspicuitas«, die »efficacia«. Aber das Subjekt ist hier ein ganz anderes, nicht die Schrift, sondern der Geist.

Die ganze Reihe dieser Eigenschaften des göttlichen Worts wird entwickelt aus der inneren Notwendigkeit der Sache heraus, aus der Forderung einer absoluten Auktorität, der jener Begriff allein entspricht, in Anlehnung an die Gotteslehre. Zur Unterstützung wird auch die Schrift beigezogen (vergl. G.A. 154). Dabei wird die Bedeutung des Worts als der Norm für die christliche Erkenntnis aufs engste verbunden mit seiner Bedeutung als der Quelle des Heils, es bringt Erkenntnis und Leben, Licht und Kraftwirkung (Enc. 163 a, b, Citat).

So ist es sowohl das einzige Gut (Enc. 159), als auch der Probstein und die Goldwage, an der alle Lehren und Geister zu messen sind (Enc. 150 b, 152 a, b), hat also wiederum dieselbe Stellung, die nach evangelischer Anschauung der Schrift zukommt. Ihrem Wesen nach ist diese Norm nur von den Gläubigen anwendbar, ebenso ihrem Begriff nach einheitlich und abschließend (Enc. 152 b).

Bisher ist das göttliche Wort ganz als transscendent, als göttliche Kraft beschrieben worden. Daraus ist wohl erkennbar, daß es die höchste und einzige Auktorität für den Glauben des Christen ist, rein und ungetrübt, weil seinem Wesen nach ganz mit Gott identisch, aber es ist nicht zu begreifen, warum es Auktorität ist, d. h. wie es Gegenstand freier persönlicher Ueberzeugung des Individuums wird. Franck hat nicht die Absicht, das göttliche Wort in reiner Transscendenz stehen, und es nur in einzelnen Momenten übernatürlicher Erleuchtung im Innern des Menschen aufleuchten zu lassen, er sucht vielmehr eine feste Grundlage für die Wirkung des Worts im Menschen zu gewinnen, indem er es in Verbindung setzt mit der religiösen und sittlichen Naturanlage des Menschen. Ein Schritt von entscheidender Bedeutung. Das spezifisch Christliche, die Wirkungen des heiligen Geistes im Gläubigen, tritt dadurch in Beziehung zum Natürlich-Menschlichen; die unfaßbare Gotteskraft erhält Angriffspunkte im Wesen des Menschen; noch immer in ihrer vollen Tiefe unbegreiflich, wird sie nun doch Objekt der inneren Erfahrung. Was das Christentum im Menschen schafft, ist wohl etwas absolut Neues im Vergleich mit der durch die Sünde verheerten Menschennatur, aber zugleich nichts als die volle Entfaltung der reinen menschlichen Anlage. So schließen hier ins Extrem gesteigerte christliche Reformgedanken einen Bund mit dem durch die Renaissance neugestalteten Bewußtsein von der Würde und Göttlichkeit der Menschennatur, das auch die „frommen Heiden" einschließt. Und zunächst noch ganz in religiöser Hülle kündigt sich eine neue Welt an, die Welt der inneren Erfahrung, bald — und stellenweise schon hier — nicht mehr bloß in dem Halbdunkel mystischer Bilder geschaut, sondern der Gegenstand psychologischer Beobachtung und Reflexion. So wird eine Auktorität angestrebt, die zugleich ganz göttlich und ganz menschlich ist, reines Produkt der göttlichen Selbstthätigkeit und mit freier persönlicher Ueberzeugung als Eigentum des Individuums ergriffen.

Die Brücke bildet der Gedanke, daß die Existenz der Kreaturen durch das göttliche Wort vermittelt ist. In ganz besonderem Sinn ist das der Fall beim Menschen (Enc. 160 a: „Obwohl Gott in, ob, unter, außer und ohn alle Kreatur weset, und aller Wesen Wesen ist, so erglaßt [erglänzt] er doch in nichten so gar, als im Menschen, den er dazu nach seinem Bild erschaffen und in Christo ausgemacht hat").

Ist das göttliche Wort, welches Geist ist, das Wesen aller Kreatur, so ist es besonders das Wesen des menschlichen Geistes.

Gottes Wort ist dem Menschen eingepflanzt, als „ein leuchtendes Licht“ oder „Wort“ (G.B., I, 2a, 7b u. o.). Darin besteht die gottebenbildliche Natur des Menschen (Par. Nr. 101, 102, Q 1a, No. 124, 125, S 6b; R. Chr. 82a, 85a). Was Franck darunter versteht, lehren die Worte: „Der Mensch zum Bilde Gottes erschaffen und in Christo ausgemacht wird, das ist, Gott hat seiner Weisheit, Art und Wesens ein Muster, Zundel, Gespür, Licht und Bild in des Menschen Herz gelegt, darin sich Gott selbst siehet. Und dies Bild Gottes und göttlichen Charakter nennt die Schrift etwan Gottes Wort, Willen, Sohn, Samen, Hand, Licht, Leben, die Wahrheit in uns. Also daß wir Gottes fähig und etlicher Maß nach diesem Bild göttlicher Art sind, das Licht ist in der Latern unseres Herzens anzündt und der Schaz ligt schon in dem Acker, in Grund der Seelen gelegt; wer es nur ließ brennen, und die Latern des Fleisch nit fürzög, ja, wer nur in sich einkehret und diesen Schaz suchet, der wird ihn zwar nit über Meer finden, noch im Himmel dürfen suchen, sondern in uns ist das Wort, das Bild Gottes“ (Par. Nr. 101, 102, Q 1a). Die hier zusammengedrängten Bezeichnungen für das Wort Gottes im Menschen kehren immer wieder, andere ähnliche schließen sich an. Der Mensch trägt in sich „Gottes Bild“ (z. B. Enc. 108a, 110a, 149a; G.B. I, 1a); ein „Gespür“ und „Charakter Gottes“ ist ihm eingedrückt (z. B. Par. R. 7b, Enc. 108a), so hat er gleichsam in sich Gottes „Siegel“ (Par. r. 2b); mit Gottes Finger ist in sein Herz geschrieben (Par. Z 8b, r. 2b, Enc. 149a, G.A. Vorr. 4b, 5a); Gott hat sich dem Menschen „eingegossen“ (Enc. 110a); „eitel Licht“ hat er eingepflanzt (Par. Q 1a); einen Funken, einen „Zundel“ in uns gelegt (Par. E. 1b, H. 4b, K 6a, R. 7b, G.A. 162a); im Menschen als seinem Gegenschein will Gott „erglasten“ (Enc. 110a); wie ein Schaz im Acker ist das kostbare Gut seines Worts in uns verborgen (Enc. 108a, 148b, G.A. 154a, 156b); es ist „des Weibes Samen“ (Enc. 149a) oder „Gottes Samen“ (G.B. I, 1a); „alles Gemüth ist mit Gottes Kunst und Wort besät“ (Enc. 108a). In uns zu schauen, in die Tiefe des eigenen Innern zu gehen, das Reich Gottes in uns zu suchen, fordert dieses Besitztum auf (G.A. 5a). Das Reich Gottes ist das Bildnis Gottes, das göttliche Wesen in uns, das Gewissen, der h. Geist in uns (R. Chr. 48a). „Was nicht ins Herz geschrieben ist, geht die Christen glatt nichts an“ (G.A. 37b). Das eingepflanzte Wort in uns bezeichnet Franck auch als das „Licht der Natur“ (Enc. 109a) und führt des Längern aus, wie die ursprüngliche Menschennatur gut, weil göttlich, die Natur in diesem Sinn Gott gleich ist und von den erleuchteten Heiden mit Recht gepriesen wird (Enc. 109 ff.). Das „rechte

Bild Gottes" und das „natürliche Wesen" sind Wechselbegriffe (Brief an die Christen in der Eifel B 8 b). Darauf ist später näher einzugehen, wenn die Offenbarung in der Natur der Offenbarung in Christus gegenübergestellt wird. Das Ergebnis ist, daß der Mensch eine „Portion Gottes" in sich hat (G.B. I, 7 b), das göttliche Wort ist menschlicher Besitz.

Es liegt in der Konsequenz der Gedanken Francks, daß der Beweis für diese These auf die unmittelbare Gewißheit dieser göttlichen Natur in uns rekurriert. Wer sie in sich ausbildet, wird sie spüren. In sekundärer Weise wird neben Aussprüchen der Kirchenlehrer und heidnischen Philosophen die Schrift zum Beweis verwendet, besonders Stellen wie Gen. 1 und 2, Deut. 30 (Vers 1. 11 ff. — vergl. zu Vers 13 Parad. Q 1 a), Akt. 17, Röm. 2 u. s. w. (Enc. 108 a, Parad. Q 1 a); übrigens redet die Schrift davon „an 1000 Orten" (Parad. Q 1 a).

Wie wird nun der Inhalt dieser göttlichen Anlage im Menschen bestimmt? In unserer Sprache ist es die religiöse und sittliche Anlage im Menschen, die damit bezeichnet ist. Franck selbst hat den Inhalt etwas verschieden bezeichnet. Bald nur unbestimmt als Gottes Gesetz und Wille (G. A. 153 a b, Enc. 109 b, V. B. Vorr. b 1 b); bald spezieller als die Gewißheit, „daß ein Gott sei und eine Begierde, denselben zu wissen, suchen u. s. w."; oder als „der Glaube, daß ein Gott sei, ein Belohner der Gerechtigkeit und ein Züchtiger der Bosheit" (Enc. 111 a). Es ist uns von Gott eingepflanzt, göttliche Dinge zu erkennen und zu beurteilen, zu spekulieren und die Wahrheit zu ergreifen, zwischen Gut und Bös uns zu entscheiden (Enc. 109 a). Wie die fünf Sinne die Kraft haben, ihre Objekte zu beurteilen, so ist „unserem Gemüth ein Gespür und Samen geistlicher Ding eingeben und angeboren" (Enc. 109 b). Hier ist also zunächst nur eine Anlage vorausgesetzt, die sich im Rahmen einer „natürlichen Theologie" — die Analogien aus den Anschauungen des 18. Jahrhunderts drängen sich von selbst auf — hält. Aber die göttliche Anlage wird nun weiter ausgeführt. Einmal nach der sittlichen Seite: der Inhalt der 10 Gebote ist in dem inwendigen Wort enthalten (G. A. 37 b). Darüber war kein Streit. Dagegen bringt Franck einen ihm eigentümlichen Gedanken zum Ausdruck, wenn er auch den Grundsatz, daß alle Dinge gemein sein sollten, zur ursprünglichen göttlichen Anlage rechnet (Z 8 b), ebenso das Gebot »sustine et abstine«, welches er so auslegt, daß es die Summe aller göttlichen Gebote ausdrückt und zwar speziell mit der mystischen Wendung, daß darin „der Sabbat" gefordert, verlangt ist, daß der Mensch leidet, was Gott in ihm wirkt, und meidet, was nicht aus Gottes Wirken in seinem Geist entspringt (Spr. II, 133 b, 134 a b). So ist in der ursprünglichen Naturanlage des Menschen schon die Forderung enthalten, deren Erfüllung nach Franck den Christen zum Christen

macht; die spezifisch christliche Art der Heilsaneignung — Franck faßt sie, wie gezeigt werden soll, in der Mahnung zum „Sabbat", zum Stillehalten für Gottes Wirken zusammen — ruht auf der ursprünglichen Naturanlage des Menschen. Dem entspricht es sodann, daß auch die Hauptstücke des christlichen Glaubens in dem eingepflanzten Wort enthalten sind; vgl. G. A. Vorr. 4 b: „die Notstücke, so Gott, damit Niemand kein Ausred hätte, in die Tafel unseres Herzens hat geschrieben, und deren uns unser Gewissen, 1000 Zeugen, überzeugt: nemlich das eingeschriebene Gesetz mit dem Finger Gottes, Glauben, Lieb, Hoffnung, Furcht gegen Gott und den Menschen täglich zu üben". Die Notstücke sind nicht etwa ein Minimum christlichen Glaubens, sondern dasjenige, was not ist im Gegensatz zu den unnützen theologischen Streitfragen — zu vergleichen ist, daß kurz vorher (4 a) als „Notstück unseres Glaubens" angeführt ist: „was Gott, Christus, der h. Geist, die Seel, Sünd, Gesetz, Mensch, Gotteswort, Glaube, Werk, Liebe, Hoffnung und das ärgerlich Kreuz" ist, also die Punkte, darin unser Glaube steht, deren Unwissenheit den Tod gebiert. Es wird somit hier der Inhalt des natürlichen sittlich-religiösen Bewußtseins mit den Hauptstücken des christlichen Glaubens identifiziert. In Uebereinstimmung damit ist nach Par. Nr. 115—18 R 7 b in die Tafeln des Herzens geschrieben das ganze Alte und Neue Testament, nicht dem Buchstaben und der Figur, aber dem Sinne nach. Als Grund wird auch hier angegeben: die Menschen müssen nach einem Maßstab gerichtet oder gerettet werden; wissen sie Gottes Willen nicht, so können sie sich mit Recht beklagen.

Darum wird überall betont, daß allen Menschen in gleicher Weise das göttliche Wort eingepflanzt ist; ihre sittlich-religiöse Anlage ist gleich (Enc. 109 a); sonst könnte Gott nicht richten und es wäre undenkbar, daß die Gläubigen, darunter Ungelehrte, alle Geister und Schriften prüfen und urteilen sollten (G. A. 162 a, G. B. Vorr. a 3 b). In diesem entscheidenden Punkt sind alle Menschen gleich. Parad. Nr. 93 lautet: »omnis homo unus homo« (O 6 b) und das wird sofort ausgeführt: „Der unparteiisch Gott hat alle Ding allen Menschen zugleich erschaffen und in ein gleiches Leben gestellt, und mit gleicher Lieb nit einen um ein Haar besser oder böser gemacht, sonst hätten die Versäumten ab Gott zu klagen". Kein Ansehen der Person gilt bei ihm, keiner Zeit, keinem Volk ist er mehr geneigt, als den andern (G. A. 164 a). Dieses stark ausgeprägte Motiv, Gott als unparteiisch darzustellen, das bei dieser Lehre vom eingepflanzten Wort mitwirkt — es ist nicht das einzige, das sie herbeiführt —, erhält sein Licht, wenn man sich erinnert, mit welchem Nachdruck Franck in den religiösen Kämpfen seiner Zeit die „Unparteilichkeit" verlangt.

Doch ist diese sittlich-religiöse, allen Menschen gemeinsame An-

lage kein fester Besitz. Auch noch abgesehen von der Thatsache der Sünde, welche dieses Licht verdunkelt, durchbricht die Vorstellung des göttlichen Wortes als einer wirkenden Kraft die des ruhigen Besitzes, der stille liegenden Anlage in der Menschenseele. Da Gottes Wort Kraft ist, ist es nur da wirklich vorhanden, wo es wirkt und schafft. Ein nicht benützter Besitz, führt Franck oft aus, ist kein Besitz. Auch hier geht er — überall ein charakteristischer Zug seines Denkens — auf das subjektive Bewußtsein zurück: nicht das objektive Vorhandensein eines Guts, sondern das Bewußtsein desselben als eines Guts entscheidet. Wertvoll wird dieser Schatz nur für den gläubigen Menschen, der Gott in sich wirken läßt; bei allen andern ist er da, aber unbenützt, also nicht als lebendiges Gotteswort — denn »thesauri absconditi nullus usus« (G. A. 162ab). Vergeblich wäre die Mühe, das eingepflanzte Wort als ruhenden Besitz in der Seele nachzuweisen: das Wort Gottes bezeichnet immer ein Wirken Gottes, „das Wort und seine Kraft will in seinem Thun und Wirken, wie allmächtig es sei, erkannt werden" (G. B. Vorr. a 5a). Es ist die Macht der Sünde, durch die das Licht der Natur getrübt, bei den Heiden „erloschen" (W. 180a) ist; in Adam ist es „verblichen" (Par. Q 1b), dem „Getöse der Kreatur" hingegeben überhören wir den Geist Gottes in uns (Par. B 6a). Das Licht ist nicht ausgelöscht, es glostet fort im Menschen, aber zugedeckt, wie ein Feuerbrand unter einem Haufen Asche, wie ein lebendiges Wasser in einem verschütteten Brunnen, ein Schatz, der im Acker vergraben ist (Enc. 109a, G. B. I, 7a). Diese Gedankenlinie ist weiter zu verfolgen, wenn die Notwendigkeit der äußeren Offenbarung neben der inneren untersucht wird.

Wie wird nun der psychologische Ort bestimmt, in welchem das göttliche Wort oder die göttliche Kraft vom Subjekt angeeignet wird? Oft wird nur unbestimmt gesagt „im Herzen", der „Seele", „im Grund der Seele" (G. A. 156b, Par. Q. 1a, Enc. 97a). Wo sich genauere Bestimmungen finden, wird das „Gefühl" oder das „Gemüth" in die erste Stelle gerückt. Schon der öfters wiederholte Ausdruck, daß wir ein „Gespür" des göttlichen Worts in uns tragen, weist darauf hin. Das göttliche Wort wird ganz als wirkende Kraft aufgefaßt, die Kraft aber wird in der Empfindung wahrgenommen. Immer kehrt die Forderung wieder: man muß die Kraft des lebendigen göttlichen Worts „empfinden" (z. B. Par. b 1b, 7b, c 1a, i 4ab; Enc. 152b, G. A. 154a med.). Ebenso ist das „Gemüth" als Stätte der Wirksamkeit des inneren Worts angegeben, um das Innerliche und Gefühlsmäßige seiner Wirkung anzuzeigen (vgl. zum Gebrauch von „Gemüth" Par. f 5a, g 3a; Enc. 96a, 97a, 119a, 165a; G. A. 64b; G. Chr. Vorr. aa 5b o.). Im Gemüth empfängt der Prophet das Göttliche, abgestorben dem Geräusch der Welt vernimmt er hier die göttliche Stimme (Enc. 119a). Gott hat

den Menschen nach seinem Bild formiert, „also daß das Gemüth (in dem Gott ruht und ligt) des Menschen Führer ist“ (Enc. 110 a).

Oft reflektiert Franck darüber, wie in der unmittelbaren Empfindung mehr enthalten sei, als man aussprechen oder gar in der Lehre darstellen kann. Der durchgehende Dualismus, den Franck zwischen Innerem und Aeußerem, zwischen dem Geist und seiner Darstellung im „Fleisch“ oder „Buchstaben“ aufrichtet, findet für ihn hier seine Bestätigung in der unmittelbaren inneren Erfahrung. Die Einfältigen, die sich nicht durch die Künste der Welt, sondern von Gott belehren lassen, empfinden mehr als sie aussprechen können (Enc. 93 a). Er spürt es selbst, daß alle Versuche, den Reichtum des innerlichen Glaubenslebens auszusprechen, vergeblich sind. Wo er im V. B. in der Anweisung, wie man dies Buch und die heilige Schrift verstehen soll, sich alle Mühe gibt, die Notwendigkeit eines geistlichen Verständnisses, der Einkehr im Geist aus dem Buchstaben der Schrift darzulegen, unterbricht er sich: „Denk ihm selber nach, ich kanns nit gen Markt bringen, wie es in mir ist“ (V. B. 414 b).

Nicht eine Schwäche liegt in dieser Notwendigkeit der Vermittlung durchs Gefühl, statt durch die Erkenntnis, sondern eine Stärke. Es ist der gottgeordnete Weg der inneren Selbstbezeugung Gottes: Gott will im Grund der Seele mehr empfunden, als ausgesprochen werden (Enc. 97 a). Nur so ergibt sich das richtige Verhältnis zwischen Gotteswort und menschlicher Seele, daß Gottes Wort alles wirkt, und der Mensch nichts thut, als ihm stille hält. Francks Gottesauffassung und Heilslehre fordern die Voranstellung des Gefühls. Ist das Gotteswort wirkende Kraft, so muß ihm auf der Seite des Menschen die Empfänglichkeit entsprechen. Alle Vorbereitung des Heils im Subjekt zielt auf das Ergebnis hin, den Menschen für die zeugende Kraft des Gottesgeistes empfänglich zu machen, ihn zum „Sabbat“ zu führen, da Gott allein wirkt und der Mensch ihm stille hält. Und auch hier erhält seine Anschauung ihre bestimmte Farbe durch den Gegensatz: soll das innere Wort primär auf die Erkenntnis wirken, so ist diese Wirkung wieder vermittelt durch menschliches Nachdenken, durch menschliche Kunst und Wissenschaft. Die Abhängigkeit von gelehrter Ueberlieferung, die Auktorität der Schriftgelehrten, und damit des Buchstabens bricht herein; der Grundirrtum aller falschen Religion, den Franck aus der Geschichte des Christentums, mehr noch aus den religiösen Kämpfen der Gegenwart zu erkennen glaubte, schleicht sich wieder ein: die Trübung des Gottesworts durch Menschenwort, die Veräußerlichung der göttlichen Wahrheit. Nicht an die Erkenntnis wendet sich Gottes Wort, es läßt sich nicht lehren; „unser Glaube fällt unter keine Regel, Urteil oder Kunst, also daß es nit überredens, sondern empfindens und gewiß sein gilt, inwendig vom heiligen Geist gelehrt und versichert“ (Enc. 115 a). Man lernt den Glauben, wie

sich Franck einmal im Anschluß an Staupitz ausdrückt (Enc. 135 b), „in einer empfindlichen Erfahrung und Experientz“.

Francks gesammte Auffassung der Religion läßt sich von hier aus überschauen. Man braucht nicht auf die Anklänge an Theorien unseres Jahrhunderts über die Religion, in denen gleichfalls der praktische Charakter derselben und ihre Vermittlung durch das Gefühl betont ist, hinzuweisen, um deutlich zu machen, daß hier nicht bloß ein Nachklang der Mystik des Mittelalters, sondern auch ein Keim wertvoller später entfalteter Gedanken vorliegt. Es genügt, um ihre geschichtliche Bedeutung festzustellen, daran zu erinnern, daß Franck hier den schärfsten Protest abgibt nicht allein gegen alle mittelalterliche Scholastik — hier also auf dem linken Flügel des reformatorischen Protestantismus selbst stehend —, sondern auch gegen die schon deutlich auftretende neue protestantische Scholastik, gegen die Einzwängung des neuen Verständnisses des Evangeliums in eine „rechte Lehre“, gegen die Ueberschätzung des Faktors der Erkenntnis in der Religion, die Bindung des Heils an die theologische Schule. Seine Berufung auf das Gefühl, als den Ort des unmittelbaren Einswerdens mit Gott, seine Betonung der eigenen inneren Erfahrung gegenüber der Vermittlung durch Belehrung ist dem Inhalt nach schon ganz in der deutschen Mystik enthalten, in Tauler und der deutschen Theologie, ebenso in Staupitz. Aber das Bild hat sich doch geändert; männliche Züge, aus der Reformation und der Renaissance stammend, sind dazugetreten: das Bewußtsein der Selbständigkeit und Freiheit des religiösen Individuums macht sich mit einem gewissen Trotz geltend; die äußerlichen Auktoritäten, die das göttliche Wort in Fesseln schlagen wollen, werden nicht bloß innerlich aufgelöst, sondern kräftig zurückgeschoben. Dazu kommt, daß schon hier die später zu erwägenden Ansätze zu einer rationalen Betrachtung der Religion sich geltend machen und den Ausblick eröffnen auf ein weites Feld psychologischer Beobachtung und Erfahrung. Die Gedanken und Ausdrücke der Mystik sind geblieben, aber sie ist nicht mehr die alte, auch nicht bloß darum nicht mehr, weil ihre Ueberschwänglichkeiten abgestoßen sind und doch ihre geheime spekulative Kraft beibehalten ist. Sie ist aggressiv geworden; von Gedanken Luthers durchsetzt, durch humanistische Stimmungen über die Göttlichkeit der reinen Menschennatur unterstützt, ist sie in den Streit des Jahrhunderts eingetreten; neue Gegensätze wecken in ihr neue Keime; nicht mehr in der Kontemplation der Klöster, in der Predigt der Mönche, in Traktaten, die sich still verbreiten, findet sie ihre Vertretung, sondern in der Schriftstellerei des freien Litteraten, der dieses Mittel, auf das ganze Volk zu wirken, wählt, weil es ihn an keine äußerlichen Formen bindet und ihn innerlich selbständig läßt. Das Eintreten für die innere Erfahrung in der Religion an Stelle der Belehrung durch andere, für die unmittelbare Empfindung des göttlichen Worts als die allein gültige, am meisten

an Gott bindende und von den Menschen befreiende Auktorität ist in der Geschichte des Christentums immer wiedergekehrt, wo eine Reform der Frömmigkeit von innen heraus versucht worden ist; aber es erhält seine bestimmte Prägung im einzelnen Fall durch den Zusammenhang mit andern Gedanken und vor allem durch die Gegensätze in der Zeitgeschichte, gegen die es sich wendet. Bei Franck ist nicht eine Theorie über das Verhältnis der Religion zu den Seelenvermögen das erste, die Entwicklung des Gegensatzes gegen alle Scholastik das zweite, sondern das erste war der Eindruck der Gefahr, der dem Protestantismus von den theologischen Disputationen und Streitigkeiten drohte. Er geht auf das Gefühl zurück, weil hier die göttliche Auktorität am reinsten sich ankündigt, weil so die Gefahr der Veräußerlichung der Religion, die er stets im Auge behält, am besten abgeschnitten scheint. Er beruft sich auf die innere Erfahrung, weil es sich in seiner Zeit zeigt, was aus der Religion wird, wenn sie darauf verzichtet; so ist mit einemmal der Anspruch der Massen, auf leichte Weise durch Zustimmung zu einer Lehre das reine Christentum als einen selbstverständlichen Besitz zu bekommen, abgeschnitten. „Das Reich Gottes steht nit in viel Worten, Fragen, langer Red u. s. w., sondern in der Kraft Gottes, daß mans mehr empfindet, denn ausspricht 1 Kor. 4“ [1]). Ist dieses innerliche, nicht vollkommen darstellbare Erfahren der göttlichen Kraft in der Empfindung die höchste und allein entscheidende Instanz in der Religion, so ist sie allen weltlichen Maßstäben und Werten der Politik wie der Scholastik entzogen. Ist das Heil nur da vorhanden, wo es so rein innerlich übermittelt ist, und an diese eine Bedingung geknüpft, so ist die persönliche Heilsgewißheit des Individuums ein Letztes, dieses hat das Recht, alle äußerlichen Formulierungen von sich abzulehnen, es bedarf keines Priesters, keines Theologen, keiner Kirche. Aber das Heil muß dann auch wirklich innerlich erfahren und verarbeitet sein, und damit ist die Verbindung hergestellt mit den sittlichen Voraussetzungen, die allerdings in dieser innerlichen Uebermittlung des Heils enthalten sind. Mit der Verachtung der sittlichen Forderungen Gottes verschüttet man sich die göttliche Quelle in der Empfindung der Seele; läßt man sich vom Lärm der Kreatur betäuben, so wird das Ohr stumpf und hört das innere Wort Gottes nicht. Das Ergreifen des göttlichen Worts im Gefühl setzt die Erfüllung des einen göttlichen Gebots, der Gelassenheit, der Haltung des „Sabbats“ voraus.

Diese letzte Linie ist hier zunächst nicht zu verfolgen, vielmehr ist nun noch näher zu zeigen, wie Franck sich den zentralen Punkt, die

1) 1. Kor. 4,20 war für Franck eines seiner Leitworte in der Bibel, auf die er sich immer wieder beruft.

Aufnahme des göttlichen Geistes im Subjekt, die Einigung des inwendigen Worts nach seiner objektiven und subjektiven Seite gedacht hat. Geht man aus von der objektiven Seite, so stellt sich die Aufnahme im Menschen lediglich als ein Erleiden dar, als eine „Empfindung der göttlichen Kraft". Achtet man dagegen darauf, daß Gottes Wort von Anfang an in der menschlichen Natur angelegt ist, so stellt sich derselbe Akt dar als eine Thätigkeit des im Menschen wohnenden Worts, als *freie Ueberzeugung und Hingabe an die Forderung des Gewissens*. So wird die bloße Empfindung der Auktorität Gottes, die als solche noch einen ihr selbst fremden, außer ihr liegenden Gegenstand hat, ergänzt zur inneren Gewißheit, welche die objektive Auktorität zugleich als der eigenen inneren Stimme angemessen, ja mit ihr in der Sache identisch erkennt. Erst dadurch wird auch die Forderung des „inneren Erfahrens" vollständig klar und eine Norm des Heils erreicht, welche dem vollen Anspruch genügt.

Zu dem Empfinden tritt das „Wissen", die *bestimmte persönliche Ueberzeugung*. Die Türken meinen auch, sie dienen dem wahren Gott. Es gilt aber nicht Meinen und Dünken, sondern Wissen und Empfinden im heiligen Geist (G. A. 188a). Ohne diese Gewißheit Gott zu dienen, ist Abgötterei. Durch die Beobachtung seiner Zeit, besonders des gedankenlosen Nachbetens und „Nachglaubens" bei vielen protestantischen Christen ist Franck immer aufs neue dazu geführt worden, die selbständige persönliche Glaubensüberzeugung zu betonen. Viele, klagt er, lehren und lernen immer zu und sammeln viel Künste ein, aber sie bleiben trotzdem Narren, „weil ihr Ding eitel gestohlen, unerfahren, fremd, eingetragen Ding ist, das sie im Grund nie erfahren haben, sondern eine Zeitlang obenhin dem Haufen zu Dienst glauben, bis sie mit dem Haufen eines andern beredet werden, dann schwärmen sie zuhand mit einem großen Schwarm etwa einem Wiesel nach und fallen mit einem Sturm an ein Ding, deß sie noch kein Grund haben, bis sie daran verneugern [ihre Neugierde büßen] und ein anderes auf die Bahn kommt" (Enc. 149 b). Wir dürfen nur das als göttliche Wahrheit annehmen, was unser Herz uns als solche bezeugt; keine Lehre wird von Gott sein, die wider das Wort wäre, das Gott in unser Herz eingegraben hat; „wie wöllen wir sonst Amen und Ja dazu sprechen, so das Widerspiel allzeit in uns ist und empfunden wird?" (Enc. 152 a.) Franck hat die objektive und subjektive Seite hier sorgfältig zu verbinden gesucht. Das objektive Gotteswort, das als eine Kraft sich dem Gefühl zu erkennen giebt, überwältigt das Subjekt, aber nicht so, daß es die Kraft als Zwang spürt, sondern zustimmen muß: „Gottes Wort ergreift und faßt das Herz so tapfer, daß ein jeder schließen und sagen muß, er wöll denn wider sein Herz reden: Es ist also und muß also sein und nit anders" (Enc. 150 a). Es gehört zum Ruhm des göttlichen Wortes, daß es einen solchen Nach-

druck, Stachel und Gewalt hat, der bis ins Herz reicht, alle Ausflucht niederstößt, und den Menschen zur Erkenntnis zwingt: „Dies ist der Finger Gottes, es hat nie kein Mensch also geredt“ (Enc. 150). Es ist nicht ein „Nöten“, ein äußerliches Zwingen, sondern das Herz wird „überwiesen“, es wird „gefangen“, daß es Ja dazu sprechen muß, und „eher tausend Leib drob ließ, ehe es anders glaubet.“ Deshalb kann man nicht wider das Herz glauben. „Weil [solange] das Herz noch nicht damit stimmt, so ist es ein gewiß Zeichen, daß es noch nit gefaßt hat“ (Enc. 152 b). Man sieht, wie Franck hier bemüht ist, das Wesen der religiösen Gewißheit in voller Tiefe zu erfassen, nicht in theologischen Formeln, aber in unmittelbarer Anschauung. Ist die Ueberzeugung falscher Art, fehlt ihr die rückhaltlose Zustimmung des Herzens, so sind alle einzelnen Vorstellungen von Gott u. s. w. von vornherein falsch, mag auch die Lehre, in der sie zum Ausdruck kommen, sachlich ganz richtig sein. Es liegt nahe, die Art und Stärke dieser inneren Gewißheit durch Vergleich mit der Gewißheit, auf der unser Erkennen im Gebiet der sichtbaren Welt ruht, mit der Sicherheit der Ergebnisse der sinnlichen Wahrnehmung zu bestimmen; wo in wissenschaftlichen Formeln das Wesen der religiösen Gewißheit untersucht wird, ist das Verhältnis beider Arten der Ueberzeugung ohnedem ein notwendiger Gegenstand der Untersuchung. Aber auch Franck hat das beigezogen. Die interessante Stelle lautet (W. Vor. 5 b): „Der innere Mensch muß sein Ding alles wissen, sehen, greifen und erkennen, soll er sich darauf erwägen [verlassen], ergeben, glauben und lassen; so wohl als der äußere Mensch nichts glaubt, denn das er mit den äußeren Sinnen begreift und mit einem vernünftigen Ausrechnen einfahet, ebenso gewiß muß der innere Mensch, der geistlich auf das Unsichtbare allein siehet und gerichtet ist, des Seinen sein, daß [es] Wahrheit und kein Gespenst, Geist und Leben und kein Dunst oder Beredung sei, sondern ein Plerophoria und Gewissenheit des inneren Menschens, ja viel gewisser, denn der äußere Mensch des Seinen ist, denn der mag betrogen werden und oft meinen, er sehe viel Menschen, Reiter, Seelen u. s. w., so es allein ein Wahn, Gespenst und Trügniß ist, und in der Wahrheit nichts, wie man vielmals von Kranken und Abergläubigen erfahren hat. Aber den inneren Menschen, dieweil er aus Gott ist, und nit sündigen mag, mag sein Gesicht und Wissen nit äffen, sondern muß Geist, Leben und Wahrheit sein, was er siehet und weißt.“ Denn das Sichtbare ist vergänglich, ein Schatten, das Unsichtbare ist ewig. Daneben ist auf die praktische Erprobung der Glaubensgewißheit hingewiesen; wir müssen des göttlichen Worts so sicher sein, daß wir bereit sind, darauf hin den Tod zu leiden (Enc. 110 a, 152 a b).

Dieselben Gedanken von der Notwendigkeit einer inneren Gewißheit, die durch das Wirken des göttlichen Geistes oder Worts im Innern des Menschen zu Stande kommt und von dem Menschen erreicht wird,

der auf diese innere Stimme achtet, sind auch ausgesprochen mittelst des Begriffs „Gewissen".

Eine kurze Uebersicht über den Sprachgebrauch von „Gewissen" sei beigefügt. Häufig ist das Wort farblos gebraucht, in Anlehnung an die gewöhnlichen Wendungen, wie „wider das Gewissen handeln", „Frieden des Gewissens" (z. B. Par. N 5 a, a 1 a; G. A. 37 b, 222 a; G. B. II, 236 a). Einmal ist protestiert gegen die vielerlei Begriffe von Gewissen, welche die Theologen aufbringen; es giebt nur ein Gewissen (W. 125 a). Zwischen der religiösen und sittlichen Funktion des Gewissens wird natürlich nicht unterschieden; die letztere tritt im Anschluß an Röm. 2,15 hervor (vgl. z. B. G. A. 154 a o.). Das Gewissen wird das einemal mit dem inneren Gotteswort gleichgesetzt, dann wieder gleich Gesinnung, guter oder böser, gebraucht (z. B. Türkenchronik M 4 b „unreines Gewissen"), an andern Stellen läßt es sich definieren als die Stätte, in der sich die religiösen und sittlichen Entscheidungen abspielen. Am häufigsten ist der Ausdruck „böses Gewissen"; wo das innere Gotteswort nicht aufgenommen wird, behält es noch die Bedeutung, daß es mit dem Gesetz ängstigt und droht (vgl. Par. J 6 a; K 6 a; M 7 a; O 3 a; P 2 a, 5 b; Q 4 a b, 6 a, 8 b; R 5 a, 7 a, n 2 b; Enc. 166 b; G. A. 63 a; R.Chr. 32 b, 39 a, 40 b, 46 b; R. T. 62 a); es ist „schwach" und „angefochten" (G. A. Vorr. 5 a, 242 b, 243 a). Auf der anderen Seite ist es „gelassen", „gesund", „gut", „gestillt" (Par. S 8 a, i 5 a, n 2 b; G. A. 63 a, 127 a). Der Gläubige trägt in sich ein „Reich des Gewissens", in dem er alle Dinge besitzt (Par. P 4 b). Das Gewissen darf keinen irdischen Meister dulden (V. B. 129 a), sich nicht beschweren und vexieren lassen durch menschliche Gebote und Zeremonien (G.B. II, 195 a, 199 a, 202 a); es wird durch Brandmale entstellt, wenn es zu etwas verleitet wird, was Gott ihm nicht gebietet (G. A. Vorr. 5 a). Gott, Gottes Geist will in ihm Herr sein (V. B. 429 b; G. A. Vorr. 6 a). In diesem Sinn muß das Gewissen frei sein (V. B. 430 a; G. A. Vorr. 5 a, 127 a): so ist Gebundenheit und Freiheit in ihm vereinigt (Par. M. 7 b). Häufig ist sodann das Zeugnis des Gewissens als die entscheidende Instanz angegeben (Enc. 110 a; V. B. 428 b; G. B. II, 65 a); es „gilt für 1000 Zeugen" (Enc. 139 b; R. Chr. 34 b; G. A. Vorr. 4 b, Türkenchronik N 3 b — nach Seneka vgl. G. B. I, 148 a —) und ist darum identisch mit dem inneren Wort (G. B. II, 200 b, 201 a). Wie auf den Geist so beziehen sich alle Gottesgebote auf das Gewissen: der Spruch „Den Reinen ist alles rein" ist nicht, wie die Täufer wollen, „auf den Bauch, sondern auf das Gewissen geredet" (G. B. II, 194 a). — Der Sprachgebrauch weist also bei Franck keine auffallenden Erscheinungen auf.

Damit hat nun Franck die höchste, abschließende Autorität erreicht; sie ist ihrem Begriff nach einheitlich, mögen auch

die Bezeichnungen wechseln: das Gewissen oder der Geist Gottes, die innere Gewißheit oder das innere Wort. Es liegt in ihrem Wesen, daß ein weiterer Beweis für sie unmöglich ist. Alles, was aus der Bibel für sie angeführt werden kann — und die Bibel weist überall auf sie hin — hat doch nur den Wert eines willkommenen „Zeugnisses"; ihre Gewißheit ist in ihr selbst begründet. „Wer Gottes Wort und Zeugnis aufnimmt, der versiegelt es, daß Gott wahrhaftig ist, d. i. er empfindet es in seinem Herzen, daß es also ist und nicht anders sein kann" (V. B. 67 b). Es ist eine Gewißheit, die sich nicht überbieten läßt. Eine Schranke ist allerdings dieser Auktorität gezogen: sie ist ihrer Art nach nur für den Gläubigen vorhanden, die andern geht sie nichts an, sie können mit ihr nicht die Geister prüfen (Enc. 152b). Aber in dieser Schranke liegt ihre Kraft: es ist darum eine Auktorität, die den inneren Besitz der christlichen Wahrheit voraussetzt, die nicht äußerlich verwendet und nicht von den „Hunden und Säuen" verwüstet werden kann: also eine Auktorität, die den Mißbrauch ausschließt, den jede äußerliche Auktorität herausfordert.

Wohl aber kann gezeigt werden, daß *von dieser Auktorität die Ansprüche erfüllt werden, die man positiv an die höchste religiöse Auktorität stellen kann.* Franck hat sie nicht systematisch entwickelt; aber seine Kritik an der Schrift und noch mehr seine positiven Bestimmungen zeigen, daß er sich ihrer klar bewußt war.

Die erste Forderung ist, daß einerseits in einer solchen Auktorität *der ganze Gotteswille* und nur dieser, ohne menschliche Zuthat enthalten ist, andrerseits sie sich ebenso als der *freien persönlichen Ueberzeugung* des Menschen entsprungen darstellt, und daß diese beiden Seiten innerlich verbunden sind. Franck sucht überall beiden zu genügen und beide Seiten in gleicher Stärke zu entwickeln. Immer wieder hebt er hervor: was wir von Gott wissen und daß wir uns an ihn wenden, ist alles sein Werk. Nicht aus menschlichen Worten oder Büchern lernt man die Wahrheit, sondern von Gott selbst (W. Vorr. 5 b). Auch die innere Gewißheit ist ein Werk Gottes, denn sein Geist ist das Siegel, der Lehrer und Führer, das Unterpfand unseres Gewissens und inwendigen Menschen (G. A. Vorr. 6 a). Ebenso stark ist auf der andern Seite betont, daß jede Art von Zwang bei dieser Auktorität ausgeschlossen ist: sie fordert Unterwerfung nur unter das, was innerlich anerkannt ist. Was uns als Gottes Wort von außen entgegentritt und doch nicht mit dem Zeugnis unseres Herzens und Gewissens stimmt, sollen wir nicht „hineinnöthen", sondern es draußen lassen als Lüge (W. Vorr. 5 b). „Darum irren die weit, die da meinen, es sei nicht Gottes Wort, denn das sich gar nit zu unserem Herzen reim, nöthen sich also selbs zu glauben, deß sie auch nach dem inwendigen Menschen nicht verstehen, empfinden oder

fassen mögen, ja das Widerspiel" (Enc. 152a). Gott ist „ein freier Gott, der nicht gebeut, wie ein Mensch, damit er das Gewissen verstrickt, bindet oder zwingt" (Par. Nr. 9, C 2b). Wider das Gewissen handeln, heißt wider Gott handeln, denn eine höhere Offenbarung Gottes als in dem Wort, das er in uns spricht, dürfen wir nicht erwarten. Wir sollen uns „allein in Gott halten, aller Ding Ursach ansehen, eben auf uns selbs merken, was Gott in uns zu allen Dingen sagt, und das Zeugnis unseres Herzens eben wahrnehmen, wider unser Gewissen nicht verstehn, thun, lassen, handeln oder annehmen" (G. B. II, 201a). Darum hängen nach Franck Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis aufs innigste zusammen; wer in die Tiefe der eigenen Seele eindringt, findet Gott; wer Gottes Gedanken nachgeht, kommt zum Bewußtsein seiner selbst. „In diesen beiden Angeln — Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis — geht die Thür in Himmel, ja alle Tugend und was man immer Gutes nennen kann, walzt allein in der Erkenntnis Gottes und sein selbs, und je eine ist in die andere gefaßt und bringt sie mit sich, also daß sich selbs niemand sehen und erkennen mag, denn er erkenn und sehe im Lichte und Leben, das in ihm ist, Gott, das ewig wahr Licht und Leben, wiederum niemand Gott erkennen mag außer ihm, wo er sich nit im Grunde von selbs weißt und erkennt, ja siehet in ihm, was und wer er ist, was das Bild Gottes, das Licht in ihm, sein Armut und Reichthum, sein Gesund und Schwach, Summa, wo er sich nit selbs mit seinem eigenen Fuß mißt und nicht in sich selbs steigend von innen sucht .... der Mensch muß durch ein Abwechsel Gott in ihm und sich in Gott suchen, finden und erkennen" (G. A. Vorr. 3b, 4a).

Ebenso ist in dieser Auktorität des inneren Wortes eine zweite Forderung erfüllt: was als Norm gelten soll, muß zugleich die das ganze christliche Leben in allen seinen Verzweigungen gestaltende Kraft sein. Die Auktorität darf mit ihrer Forderung nicht über das hinausgehen und hinter dem zurückbleiben, was sie wirkt; beides muß sich decken. Das ist hier der Fall. Eine Norm ist hier gegeben, freilich nicht zu mechanischer Benützung und zum Gebrauch des Ketzerrichters, sondern zu selbständigem Urteil für den innerlich von ihr Ergriffenen. Mit dem Gotteswort im Herzen kann der Gläubige alle Künste, Lehren und Geister prüfen (Enc. 152a b). Ihm ist es möglich „Geistliches auszurechnen, herauszufinden, wie es Gott gemeint hat" (G. B. II, 201a). Die Christen verstehen alles zu beurteilen „aus freier Vernunft als aus einer Tabulatur", vor allem in göttlichen Dingen; alles was sie da urteilen, ist „wie ein oraculum und göttliche Ansage, denn Gott redet durch sie" (Enc. 92a). Wiederum hat die Anwendung des „inneren Worts" als urteilender und richtender Norm im Gebiet des Glaubens eine Grenze: sie ist für rein theologische Fragen, für alle Spitzfindigkeiten, welche die weltliche Kunst

und die Streitsucht der Theologen aufbringt, nicht geschaffen, sondern auf die Hauptpunkte des Glaubens gerichtet (G. A. Vorr. 2a, 4a). Doch auch hier ist diese Umgrenzung ihre Stärke: denn eine Norm hat nach Franck für den Christen den durchaus praktischen Zweck, daß er das eigene fromme Leben rein hält und sich mit seinem Glauben in den Kämpfen der Zeit unverwirrt zurechtfindet; die Idee einer Norm für den Ausbau eines theologischen Systems ist diesem praktischen Zweck nicht gleichberechtigt, weil überhaupt keine Forderung des Glaubens; eine Norm, die diesem weiteren Zweck genügt, birgt wieder die Gefahr in sich, statt zur inneren Festigung der einfältigen Christen zum Kampfmittel der Schriftgelehrten zu dienen. Dagegen für die Glaubenserkenntnis des Christen im Unterschied von theologischen, „scholastischen" Grübeleien, bietet diese Auktorität eine nie versiegende Quelle dar. „Das Herz des Glaubigen ist ein lebendig Officin des H. Geists, und ein wesenliche Bibliothek, Liberey und Bibel, daraus alle Bücher der Wahrheit geschrieben und bezeugt werden" (G. A. 261b).

Denn in dieser Fassung der höchsten Auktorität ist zugleich die wirkende Kraft angegeben, die alle Erscheinungen des christlichen Lebens aus sich hervorbringt. Es läßt sich das am besten an der Thätigkeit des „Geistes" zeigen, wobei von seiner Wirksamkeit als des Auslegers der Schrift und seiner Beziehung zu Christus hier noch abzusehen ist [1]). Der Geist ist das rechte Mittel, durch das Gott wirkt (Par. R 7a, X 7b, b 7a); durch seine Eigenart ist daher alles, was christlich ist, bestimmt. So wird das Neue Testament und das Evangelium gleichgesetzt dem H. Geist, wie das Alte Testament der Schrift (Par. b 7b, 8b, i 5a). Der Geist ist das Prinzip der Wahrheit und Gewißheit; er versichert, daß der Eifer um Gott aus Gott ist (Par. c 8a); er duldet keine Lüge in der inneren Ueberzeugung, in seinem eigenen Gebiet; die Lüge „schwebt allein im äußeren Menschen",

1) Zum Sprachgebrauch sei noch Folgendes bemerkt. Wie „das Wort" ist auch „der Geist" Prinzip der Weltschöpfung, der Erlösung, der Heiligung (G. A. 62 ff.); von einer dritten „Person" ist natürlich bei Franck nicht die Rede (G.B. I, 3b wird der Geist ausdrücklich mit „Gott, der Geist ist" identifiziert). Bald ist mehr der objektive göttliche Geist hervorgehoben (Par. S. 4b), bald mehr die Verbindung von objektiver und subjektiver Seite: der Geist, der in uns wirkt (z. B. Par. R 6a), bald mehr die letztere, der Geist als innerlich empfundener Trieb (Par T 7b). Bald ist er als Subjekt von Thätigkeiten dargestellt, bald als göttliche Gabe (Par. S. 8a, T 1b, V 6b, Y 1b), die wieder entzogen werden kann (Par. V 5b, 6a). Das einemal tritt hervor, daß er sich von den Kreaturen unterscheidet (Par. R 6a), das anderemal, daß in ihnen die Stätte seines Wirkens ist (Par. a 1a) Die Unterscheidung „Geist — Fleisch", „Geist — Buchstaben" ist teils schon besprochen, teils noch zu besprechen. Eine Anmerkung über den Unterschied von Geist und Seele giebt Franck G.A. 82b: Die Seele ist das Leben des Leibes, der Geist das Leben der Seele. Die menschliche Seele ist eine „Portion" der göttlichen, der menschliche Geist ebenso. Der „Geist" ist das Gebiet, in dem die Wahrheit erkannt, Gott ergriffen wird (Par. T 3b; X 7b).

sie hat kein Siegel und Unterpfand, daß man darauf sterben kann, eine innere Ueberzeugung von der Lüge widerspricht sich selbst, „was nit Wahrheit ist, kann man nit glauben“ (Par. h 6b.) Es giebt wenige Sätze, die in so pointierter Weise die Verbindung von göttlicher Wahrheit und subjektiver Gewißheit kundgeben, wie dieser letzte; zugleich den Idealismus, dem ein Irrtum in der „Ueberzeugung“ undenkbar ist. So treten Gott und Glauben in die engste Beziehung. Nicht bloß der Inhalt der christlichen Lehre stammt vom Geist, der allein der rechte Lehrer ist (Enc. 108 b, 109 a; Par. Nr. 115—118, R 6 a b, Nr. 119—123, S 3 b, R. Chr. 56 a): wie das unter energischer Verwertung der Parakletstellen aus dem 4. Evangelium oft ausgeführt wird (vergl. Par. Nr. 130, 131, T 3 b, 4 a): Auch die Gewißheit selbst ist vom Geist Gottes gewirkt: in diesem rein innerlichen Vorgang ist göttliche Wirkung und freie menschliche Ueberzeugung verschmolzen (vergl. Par. h 6 a, 7 b). Das apostolische Wort: „Was nicht aus dem Glauben geschieht, ist Sünde“, das er oft anführt, kann er darum auch in das andere umsetzen: „Was nicht aus dem Geist geschieht, ist Sünde“ (Par. i 6 a). Der Geist schafft den Glauben und der Glaube besitzt den Geist (Enc. 135 b, W. 124 a, Par. y 7 b). Und damit ist der Geist zugleich als Prinzip des neuen Lebens des Christen festgestellt (Par. e 2 a, b 1 a); es ist die Möglichkeit eröffnet, dieses überall sowohl aus einer Wirkung göttlicher Kraft, als auch aus der freien Ueberzeugung des Herzens abzuleiten. Ueberall liegt die kritische Wendung bereit, daß im sittlichen Leben das Innerliche, die Gesinnung, die entscheidende Stimme zu führen hat und das allein Wertvolle ist. Und für die Aeußerungen des religiösen Lebens liegt hier ebenso der feste Maßstab: der Geist, die lebendige, lebenschaffende Kraft erhebt unbedingten Widerspruch gegen alles Tote, bloß Anempfundene, aus fremdem Bewußtsein Ueberkommene, gegen alle rein äußerliche Darstellung der göttlichen Wahrheit in Geschichte und Schrift (vergl. Par. R 6 a b u. o.). Der Geist soll vom Geist gelehrt werden (Enc. 148 a). Wo der Geist ist, ist Freiheit vom Gesetz (Enc. 98 a); er ist keine an Ordnung und Regel bindende Macht, der Geist will ein freies Volk (Par. i 5 a). Nur da ist Christentum, wo die Auktorität von Gesetzen, Büchern, jede Art von äußerer Auktorität innerlich überwunden ist (i 5 b, 6 a), denn der Geist läßt sich nicht von Menschen meistern und in die Schule schicken (i 8 b). An Pfingsten haben alle Bücher und Gesetze aufgehört (R. Chr. 52 b). Des Geistes Amt ist nicht, Bücher zu schreiben, sondern alle Bücher, Schriften, Gesetze aufzuheben (ibid. 52, 53). Wenn deshalb „je ein Gottesdienst wäre oder sein möchte, so müßte er der Art Gottes sein, im Geist, Gewissen, Freiheit und Freudigkeit des Gemüths“ (Par. b 2 b). Das letzte Ziel ist, daß der Mensch „geistreich“, „vergöttet“ wird (Par. g 8 b).

Zwei weitere Konsequenzen treten hervor. Auch die Diener des göttlichen Worts müssen Diener des Geistes sein: nur durch ihm gleichartige Mittel, durch geistliche Leute wirkt der Geist (Par. Nr. 171—74, b 7 b, c 1 a). Darum ist, wie später zu zeigen sein wird, für den Beruf zum Predigtamt die innere Gewißheit, die Empfindung des göttlichen Triebs notwendige nnd letzte Bedingung (vergl. G. B. II, 146 a). Und zugleich wird in diesem inneren Vereinigungspunkt von göttlicher Kraft und menschlicher Gewißheit ein Prinzip der Sündlosigkeit im Menschen gesetzt, denn wo der Geist Gottes ist, ist keine Sünde (V. B. 67 b, W. 5 b). Auch das ist später näher zu erwägen. Das zusammenfassende Ergebnis ist: „Der Geist will es alles selbst thun inwendig in allen gelassenen Herzen" (Par. i 5 b).

So ist Franck von dem Kampf gegen eine äußerliche und mißbrauchte Auktorität zu einem Prinzip fortgeschritten, in dem seine religiöse Innerlichkeit und sein spekulativer Tiefsinn Ruhe fand. Ihm selbst ist es als ein letztes Wort erschienen, das die Rätsel der Religion in der Geschichte und in der Gegenwart löst, und als eine Einheit, welche keine widerstrebenden Elemente mehr in sich birgt und die Deutung in sich selbst trägt. Was die Schrift unfähig macht, höchste Auktorität zu sein, ist hier ausgelöscht. Es ist ein Bekenntnis des Glaubens ausgesprochen, das nur der kennt, der es als seines Lebens Mark empfindet, ein Zeichen aufgesteckt, das nicht trennt, sondern in einer unsichtbaren Gemeinschaft die zerstreuten Gotteskinder einigt, die den göttlichen Funken leuchtend in sich tragen. Es ist ein Aussprechen, aber nur des unmittelbar Empfundenen, es ist durch die Reflexion hindurchgegangen, aber sie hat nur wiedergegeben, was in der inneren Erfahrung lebendig war.

Trotzdem kann die Analyse hiebei nicht als bei einem unauflösbaren Ganzen stehen bleiben. Für sie drängt sich auf der psychologischen Seite, die der Grundsatz von dem inwendigen Wort bietet, vor allem die Frage auf: wie sind in ihm die mystisch-enthusiastischen und die rationalen Elemente gegen einander abgewogen? Das eine Antlitz bietet Züge, die von streitenden Parteien verschieden gedeutet werden. Der Enthusiasmus nimmt das innere Wort für sich in Anspruch und gründet darauf das Recht der Visionen, Träume und Eingebungen aller Art. Aber auch die Verstandesreflexion greift ein. Sie benützt die geöffnete Pforte der Selbstbeobachtung und Vertiefung in das innere Leben, um mit Ablehnung der wunderbaren Erleuchtung das natürliche Licht einer religiösen und sittlichen Anlage des Menschen und einen Schatz von Wahrheiten über Gott und das Ziel des Menschen zu entdecken. Beide Linien lagen Franck schon deutlich genug vor: die erste bei manchen Täufern

und Schwärmern, die zweite nicht in abgeschlossenen Erscheinungen, aber in vielen Aeußerungen der Humanisten und der alten Philosophen und Morallehrer.

Franck ist der M y s t i k auch darin gefolgt, daß er Erfahrungen des inneren Lebens mit mystischen Farben schildert. „Ein gelassen Mensch wird in einem Hui in Gott verzuckt und in das Reich Gottes versezt, da eitel Licht in ist, und alles auf einen Augenblick gelehrt und gesehen wird, daß der darin bleibt sein Leben lang davon zu sagen hat" (Par. Nr. 43, 44, H 3 a). Vom Weibessamen wird G. A. 64 b gesagt, daß er „das Gemüth über sich zuckt, in sich selbs, das ist in Gott, welchs etlich aus den Alten die Vernunft haben genennt . ." Die Ausdrücke, daß das Gemüt, der innere Mensch „in sich zuckt", „über sich zuckt" u. ä. sind überhaupt häufig. In dieser Beschreibung mystischer Erlebnisse spielt die „Verwunderung" und das „Unempfindlichwerden" eine Rolle. Auch Franck ist einmal darauf eingegangen, wenn er schildert, wie es mit dem gelassenen Menschen dahin kommt, daß ihm das göttliche Gebot des Sabbats zu weit wird, „und wird zuletzt so eng eingezogen und zu Hauf gewicklet, daß es auf ein unaussprechlichen Seufzen, Punkten und Blick kommt, daß der Mensch schlecht seine Augen in Gottes Barmherzigkeit heft, . . . daß er nichts mehr von seinem Glauben weißt, vergaffet und verwundert sich allein ob Gottes Angesicht und Güte, die er als ein fürgehenkten Spiegel vor ihm siehet . . . . er ist aus dem stäten Anblick der Güte Gottes also in Gott und mit Gott vereinigt, daß er gleich wie sein Gott unleidenlich und unempfindlich worden ist" (W. 125 a). Im Zusammenhang damit tritt Franck für die Mannigfaltigkeit der göttlichen Offenbarungsmittel ein. Die Propheten haben „ihr Ding nit etwa aus einem Buch gestohlen und andern nachgelallt, wie wir, sondern selbs verzuckt und von oben herab mit mancherlei Weis berühret in viel Form in Gott gesehen, jezt in einem Feuer, Traum, Gesicht, Wind, Engel, Verzuckung, Fluß, Wasser, Vogel, Metall, Edelgestein, Buchstaben, Charakter und Hand eines Schreibenden an ein Wand, in einer Stimm und Getön wie Elias, durch ein einwohnenden Geist" (Enc. 117). In Anlehnung an Origenes, Augustin, Tauler sucht er auch eine Einteilung der verschiedenen Arten, Gott zu schauen. Er unterscheidet ein „mittagisch Gesicht", da man Gott von Angesicht zu Angesicht schaut (Paulus, Moses, Jesaja, die Christen in Zukunft), und ein Erblicken des Rückens Gottes „wenn man alle Kreatur in Gott siehet mit klarem Verstand und verstehet oder begreift in ihnen und aus ihnen den Werkmeister und Erschaffer." Der letztere Weg teilt sich wieder in zwei: ein „Morgengesicht", wenn man die Kreatur in Gott, ein „Abendgesicht", wenn man Gott in den Kreaturen ansieht. Von der cognitio matutina und vespertina wird noch ein „nächtlich Gesicht" unterschieden, wenn Gott sich im Traume offenbart, wie dem Joseph. Weiter

„zwei andre Weisen zu prophetisieren": eine, da man mit ausdrücklichen Worten Gottes Befehle empfängt, die andere „durch die Bewegung des Geists, nemlich wenn die Seel etwa von einem göttlichen Gnad oder Geist wird getast und angerührt, ja also angeleimt und von dem natürlichen Menschen abgezogen, ausgeführt, entsetzt und verzuckt, daß sie über alle Natur erhaben und über allen menschlichen Verstand mit Kraft und Weisheit wird angethan und erfüllet, welche Betastung etwa von einem Engel, etwa von dem Geist des Herrn selbs geschieht." Es folgen Beispiele aus der Bibel, aber auch von heidnischen Propheten (Enc. 117a—118b)[1].

Man muß sich hüten, aus diesen Stellen, die das äußerste bieten, was sich in dieser Richtung bei Franck findet, zu weitgehende Schlüsse auf den mystischen und enthusiastischen Charakter des inneren Lichts zu ziehen. Die biblischen Citate einerseits, die Ausführungen der älteren Mystiker andererseits sind die überall durchblickenden Vorlagen. Franck hat letztere übernommen; das Schwergewicht seiner eigenen Lehre vom inneren Wort liegt aber nicht hier. Leitend war für ihn das Interesse, gegenüber der Einengung der göttlichen Offenbarung auf das geschriebene Wort die Freiheit der verschiedenen Mittel göttlicher Kundgebung und die Möglichkeit unmittelbarer Offenbarung im Geist zu behaupten. Das war um so mehr notwendig, als auf lutherischer Seite der Versuch gemacht wurde, die letztere direkt zu leugnen und alle Mitteilung Gottes auf das gesprochene oder geschriebene Wort einzuschränken[2]). Nicht daß sie in ekstatischen Zuständen sich kundgibt, in Unterbrechung des Bewußtseins und plötzlicher Erleuchtung durch göttliche Befehle, ist für Franck das Entscheidende bei seiner Lehre von der Kraft des göttlichen Geistes, sondern daß eine innere Erleuchtung überhaupt stattfindet und als letzte Grundlage des gesamten Christenlebens notwendig ist. Er hat sich, dem Vorbild der Mystiker folgend, vor dem Versuch nicht gescheut, die Empfindungen des vom Geist ergriffenen Menschen in Formen auszusprechen, die für seine Anschauung über die normalen Aeußerungen des Bewußtseins hinausliegen; aber er hat diese der mystischen Ekstase sich nähernden Erscheinungen nicht als das bezeichnet, was das entscheidende Merkmal des inneren Wortes oder

---

1) Francks Gegner haben natürlich sein Prinzip möglichst nach der enthusiastischen Seite gedeutet. So schreibt Melanchthon (18. Okt. 1535) über ihn: »Multa fanatica scribit de illuminationibus Anabaptisticis καὶ ἐμβατεύει in his, quae non vidit.« Und die Schulpfleger in Ulm weisen in ihrer Erklärung, die sie über Francks Irrlehren abzugeben hatten, auf den Zusammenhang seiner Aussagen mit den „geistlichen Spekulierungen vom innerlichen Wort, von Gesichten und Offenbarung" hin (Ulmer Akten).

2) Ein Beleg dafür aus den Ulmer Verhandlungen möge genügen. In der Erklärung der Schulpfleger in Ulm wird ausgeführt, daß Christus den Paulus mit seinem m ü n d l i c h e n W o r t vom Himmel bekehrt habe.

Lichtes ist. Wo das Gefühl eine so wichtige Rolle erhält, wie bei Franck, und wo die innere Erfahrung ganz überwiegend in den von der Mystik ausgeprägten Vorstellungen ausgesprochen wird, ist es notwendig, daß die Schilderung des überschwenglichen Reichtums der inneren Erlebnisse auch mit enthusiastischen Zügen durchsetzt ist. Aber enthusiastische Züge für sich allein, Verzückung, Gesichte, Träume, innere Stimmen u. s. w. geben noch kein sicheres Merkmal, daß Gottes Wort hier redet. Es ist eine grundlegende Forderung Francks, daß „die Prophezei nicht zu verachten, der Geist nicht auszulöschen sei" (vergl. das Motto der Parad.); in wunderbaren Erscheinungen gibt er sich oft kund — warum sollte Gott an die Vermittlung der Schrift gebunden sein und warum sollten die unmittelbaren Eingebungen Gottes an seine Propheten, von denen die Schrift berichtet, aufgehört haben? Wo er verschiedene Prophezeiungen bespricht, die damals über Türken, Kaiser und Papst umgingen (G.B. I, 288 a), sagt er: „Es gehen auch sunst täglich viel Prophezeien auf der Bahn um, von allerlei Händel, so jemand geistlich ist, der verachtet kein Prophezei, löschen den Geist nit aus, sondern urtheil, ob sie aus Gott sei und probier alles und was gut ist, das behalt er. Denn wie alle Zeit und Welt ihre Gleißner, Schriftgelehrte und Heuchler hat, also auch seine Propheten und ist Gott nit gestorben, auch nit so schwach, daß er nit mög, noch so untreu, daß er nit auch uns sein Geheimniß so wohl als unsern Vorfahren eröffnen wöll und durch uns reden, so wir ihm nur still stünden . . . aber wir stehen allzufrüh auf, darum unser Ding nit kommt und Lügenprophezei ist, ... wir reden vor der Zeit aus unserem Eigenthum und fleischlichen Affekt, darum wird nichts draus." Die Schilderung der Theologie Luthers in der Kezerchronik wird eingeleitet mit der Aufforderung (G.B. II, 168 a): „So einer geistlich ist, der urtheil, was er und andere sagen, probier alle Ding und was gut ist, das behalt er, doch daß er den Geist nicht auslösch und keins Prophezei veracht oder vor der Zeit urtheil." Die fortwährende unmittelbare Gottesoffenbarung in außergewöhnlichen Kundgebungen ist hier mit Nachdruck behauptet; das Prinzip des inneren Worts ist weit genug, sie zu umfassen und erhält von hier aus eine willkommene Stütze. *Aber überall ist die Mahnung beigefügt, die Geister zu prüfen*; kritische Vorsicht und Zurückhaltung übt er selbst — man vergleiche das rein referierende Verhalten gegenüber den Verzückungen u. s. w. bei den Täufern G.B. II, 194 b — und in dieser Prüfung steckt doch ein gut Stück rationaler Ueberlegung. Ueble Erfahrungen mit enthusiastischen Erscheinungen bei einem großen Teil der Täufer lagen ihm zu sehr in der Erinnerung, als daß nicht sein kritischer Trieb hier lebendig geblieben wäre. Aber dieses Prüfen der Geister geht nun für ihn nicht neben der Wirksamkeit des inneren Wortes her, es fällt selbst unter diese: der Geist gibt die Kraft und Fähigkeit zu dieser

Prüfung. Damit ist dem enthusiastischen Gedanken innerhalb des obersten Prinzips selbst eine Schranke gesetzt durch eine gleichfalls vom letzteren ausgehende Kritik, die ein rationales Element in sich enthält.

Es ist charakteristisch, wie bei Franck die Warnung vor voreiliger Verwerfung ungewöhnlicher Kundgebungen Gottes gleichsam unter der Hand in die Mahnung übergeht, die Geister mit Ernst und Ruhe zu prüfen. Insofern drückt das Motto der Paradoxa und der Uebersetzung der „Theologia Deutsch", 1. Thess. 19—21, in der That Francks Standpunkt zutreffend aus. Ein Beispiel dafür, wie beide Gedanken in einander übergehen, bietet die Vorrede zur Theologia Deutsch (10). Er mahnt, die Prophetie auch in einfacher Gestalt nicht zu verachten. »Legimus, Deum semel per asinam locutum, rursus mentitum sepius Apollinis oraculum, prophetas adeoque patriarchas alicubi defecisse .... deinde magna numina aliquando imo plerumque destituta delirasse et meris imposturis egisse constat.« Daran schließt sich die Aufforderung zur Kritik: Naso hat Recht: »Quo minime credis gurgite piscis erit«.

Eine zweite Schranke gegenüber einem alles überflutenden Enthusiasmus liegt in dem sittlichen Inhalt des Gewissens. Es kann nichts als unmittelbare Eingebung Gottes empfunden, nichts zur wirklichen Ueberzeugung erhoben werden, was dem im Gewissen festgelegten sittlichen Gotteswillen widerstreitet. Gewiß war es Francks Absicht, diese Schranke als unbedingt entscheidend aufzurichten. Er urteilt thatsächlich nach moralischen Normen, bei aller Zurückhaltung im Urteil über andere ist er hier entschieden. Die sittliche Pflicht ist ihm unbedingt giltig. Es wird noch zu zeigen sein, wie stark gerade ethische Motive an seiner Aufstellung des Gewissens als der entscheidenden Norm beteiligt sind. Dennoch hat er hier einmal ein Wort gesprochen, das, wenn man es isoliert, die unbedingte innere Verpflichtung zu dem feststehenden göttlichen Willen zu Gunsten eines ungebundenen Enthusiasmus durchbricht. In der Anweisung, wie man die Schrift verstehen soll, sagt er: „Zum andern wird uns viel Dings verboten, das dem gesetzlosen Gott erlaubt, ja wohl anstehet. Also wird uns verboten, wir sollen nit verdammen, richten, schwören u. s. w., so aber Gott in uns durch den Geist seines Mundes richtet, schwört u. s. w., so thut er recht dran und der Mensch auch, denn nit er, sondern Gott in ihm richtet alles gottlos Wesen und selbst schwört, wie in Paulo, 2. Kor. 1" (V.B. 411 b). Doch fehlt es einmal hier nicht an Parallelen aus den Schriften der reformatorischen Führer selbst — man denke an Aeußerungen von Luther und Zwingli im Zusammenhang der Prädestinationslehre —; und weiter handelt es sich in den Beispielen nicht um die sittlichen Hauptgebote, sondern um göttliche Verbote, die durch andere Stellen oder durch schärfere Fassung des Verbotenen eingeschränkt werden. Unvorsichtig bleibt der Grundsatz

immerhin, wie denn überhaupt bemerkenswert ist, wie wenig Franck gethan hat, den Gefahren, die sein Prinzip in sich birgt, entgegenzutreten. Die Behauptung, daß der „Geist" das „innere Licht" als höchste Auktorität unmöglich sei, da sie der Willkür und allem Gräuel Thür und Thor öffne, mußte er so oft zur Begründung äußerlicher Auktoritäten angeführt hören, daß er hier zu keiner Nachgiebigkeit geneigt war. Wo sich Unreines darunter deckt, ist das nicht ein Mißbrauch des inneren Worts, letzteres war ja gar nicht da, weder in objektiver Wirkung, noch in der Ueberzeugung des Subjekts; denn »was nit Wahrheit ist, kann man nit glauben«. Franck sucht hier überall zu zeigen, daß in solchen Fällen nicht sein Prinzip sondern eine äußerliche Auktorität, speziell der Buchstabe der Schrift, mißbraucht ist. Für sein Bewußtsein gehört es eben zu den entscheidenden Vorzügen seines Prinzips, daß es nicht mißbraucht werden kann, wie jede äußerliche Norm, besonders die Bibel. Sein Blick ist hier durch den Feind gebannt, den er bekämpft. Würde er sich ausdrücklich gegen den Mißbrauch des enthusiastischen Prinzips wenden, so würde seine Stellung viel verwickelter werden; so aber hat er den Buchstabendienst der Evangelischen und die tollen Eingebungen der Schwärmer und Täufer in einer Front bekämpft. Und ein relatives Recht hat er dazu insofern, als er in seinen Gedanken vom inneren Wort die ganze Fülle einer geläuterten Einsicht in das sitttliche und religiöse Wesen des Christentums aufzunehmen sucht, es also nicht so formal verwendet, wie eine äußerliche Auktorität, die zu beliebigen Zwecken mißbraucht werden kann. Die Berufung auf innere Erleuchtung bei unsittlichem und eigenwilligem widergöttlichem Handeln ist für ihn nicht eine Gefahr, die in seinem Prinzip verborgen wäre, denn letzteres hat nach seiner Auffassung Merkmale in sich aufgenommen, durch die ein solcher Gebrauch abgeschnitten ist, es setzt die Durchdringung der Person mit Gottes Willen voraus.

So hat Franck ein Prinzip aufgestellt, das für alle mystischen und enthusiastischen Erscheinungen den Platz offen läßt, das die Wunder der Religion, die Berührung des Gemüts durch Gottes Geist stets gegenwärtig hält, ohne gegen die mystische Verworrenheit und den enthusiastischen Mißbrauch scharfe Grenzen zu ziehen. Aber er selbst hat von der Freiheit, mit der er einer auch jetzt noch möglichen, einzelne Lebensmomente erfüllenden Erleuchtung durch Gott Raum schafft in scharfem Protest gegen alle Einschränkung der Offenbarung auf vergangene Geschichte und geschriebenes Wort, sehr mäßigen Gebrauch gemacht, abgesehen von einigen mystischen Wendungen. Daß er selbst von unmittelbaren Eingebungen Gottes geleitet werde, die ihn blitzartig, losgelöst von der bisher erworbenen Ueberzeugung über Gott und seinen Willen erleuchtet, ihm bestimmte Aufschlüsse oder Aufträge gegeben hätten, hat er nie behauptet, er hat auch den Besitz des inneren Wortes nicht an

solche Bedingungen geknüpft. Er sah zu klar, daß damit wieder ein äußerliches Gesetz aufgerichtet würde. Auch in der Frage der göttlichen Berufung zum Predigtamt hat er, wie gezeigt werden wird, geurteilt, daß eine innere Ueberzeugung von einem göttlichen, speziell auf die einzelne Person gerichteten Ruf vorhanden sein müsse; aber er hat nicht ausgeführt, wie sie psychologisch im einzelnen zu denken ist, ob sie im Zusammenhang mit anderen inneren gottgewirkten Erfahrungen steht, oder als unmittelbare, sich mit auffallenden Zeichen ankündigende Eingebung diesen zerreißt. Sich selbst auf solche Eingebungen zu berufen, dazu war er zu nüchtern, auch zu pessimistisch gestimmt; dazu überwiegt bei ihm zu sehr die Reflexion und die Betrachtung über die Handlung. Es ist für seine Eigenart bezeichnend: er hat mit seinem Grundsatz dem Prophetismus freie Bahn gelassen und seine Fortdauer gefordert, aber selbst auf prophetisches Bewußtsein keinen Anspruch gemacht; er hat in seinem inneren Wort für die Fülle mystischer Erfahrungen freien Raum, aber bei allem Anschluß an die Mystik, auch an einzelne ihrer psychologischen Vorstellungen ist das Endziel seines Strebens nicht eine Anhäufung vereinzelter und möglichst ungewöhnlicher innerer Erlebnisse, sondern eine geläuterte, das Wesentliche zusammenfassende Form des Christentums. Viel mehr als in einzelnen ekstatischen Momenten findet er Gottes Kundgebung in der ruhigen religiös-sittlichen Entwicklung.

Um so mehr erhebt sich nun die Frage, in welcher Gestalt und in welchem Umfang in Francks innerem Wort Elemente einer selbständigen Verstandeskritik, nennen wir sie kurz „rationalistische“ Elemente enthalten sind.

Es scheint zunächst, als ob von solchen bei ihm keine Rede sein könne. Denn er verwirft mit den schärfsten Ausdrücken, zum Teil selbst über Luther hinausgehend, die Vernunft, die Gelehrsamkeit, das weltliche Wissen. Zunächst eröffnet er eine Polemik gegen die Vernunft, die nach Form und Inhalt ganz durch Luther bestimmt ist. Hier hatte Franck nicht nötig, etwas an Luthers Ausführungen zu ändern; seine Motive bei diesem Kampf stimmten mit denen Luthers überein. Die Vernunft, die getadelt wird, ist die theologisierende, welche die religiösen Fragen von sich aus lösen will; es ist die Vernunft, die gegen Gottes Wort ausgespielt wird (Par. Z. 4 a). Aber kein natürliches Licht, keine natürliche Kunst und Vernunft führt zu Gott (Par. R 6 b). Gottes Wege sind wunderbar, gegen die Vernunft (R. Chr. 11 f.). „Die menschliche, kreatürliche Vernunft kann nicht über göttliche Dinge urteilen“ (Enc. 115 a, 141 a; R. Chr. 43 b, 58 a, 61 b, 64 a, 72 b, 78 a; V. B. Vorr. a 6 b, b 2 b, 3 b). Wie Luther nennt er sie „Jungfer Klügle“ (Enc. 112 b). Wie dieser macht er den Unterschied: die Vernunft ist gut, so lange sie in ihrem Bezirk bleibt, in irdischen

Dingen, sie wird verderblich, wenn sie ihn überschreitet; „sie ist ehrlich, weis und reich auf Erden, mißbrauch sie nur nit, daß du damit in Himmel wöllest fahren, da ist ihr Gebiet aus" (Enc. 115 b, vgl. G. Chr. Vorr. aa 4a). Sie ist thöricht, ja das ärgste, wenn man unter „Vernunft" das eitle Dichten und Spekulieren des von Gott abgekehrten, mit ihm zerfallenen Herzens versteht (G. A. 111 b). So steht sie im Gegensatz zu Gottes Wort (Par. Z. 4 a), zu Gottes Geist (G. A. 193 b) und — mit mehr anthropologischer Wendung — zu „Herz und Geist" (G. A. 186 a). Ganz wie für Luther ist für ihn alles das schon an sich verdächtig, was die Vernunft kitzelt und leichten Eingang bei ihr findet (G. B. I, 85 a); wenn jemand als ein weltgescheiter Mann gerühmt wird, wie Innocenz VIII., so reimt sich das übel zum Christentum (G. B. II., 59 b). Genauer ist es doch die über Gott spekulierende Vernunft, die er bekämpft: so die Vernunft, die über die Weltentstehung sich Gedanken macht (W. Vorr. 2 a) [1]) — und die das thun sind (nach 2 b) die Philosophen. Der Hauptvertreter dieser falschen Vernunft unter den Philosophen ist bei ihm, nicht anders wie bei Luther, Aristoteles (G. A. Vorr. 4 b, 111 b, R. T. 13 b). Bei der sonst ausgesprochenen Anerkennung der griechischen Philosophen sind diese Urteile beachtenswert. Aber sie galten wie bei Luther dem Aristoteles als der Stütze der Scholastik. [2]) Der Scholastik in erster Linie gilt Francks Polemik gegen die Vernunft; daraus ist sie zu verstehen, hierin liegt ihre Berechtigung. Zum Beleg dafür, daß einerseits Franck hier Luthers Schüler ist, daß andererseits sein Gegensatz zur Scholastik von entscheidendem Einfluß auf die Gestaltung seiner Gedanken gewesen ist, [3]) seien einige Stellen angezogen: „das hat eben auch der Satan mit dem Aristoteles, mit der Metaphysik und Philosophie, mit soviel Karren voll Kopulaten, Kommentarien, Skribenten, tausend unnützen Büchern, Summisten, Albertisten, Modernisten, Skotisten, Romisten, mit ihren Realitäten, Ideitäten, Formalitäten, Identitäten und dergleich tausend Quästionen thun. Nun seind doch schier soviel Kommentarien über das Buch Sententiarum, wieviel Theologi. So ist die Summa deren, die wie die Apotheker eins ins andere mischen und aus eins viel, wie aus vielem eins machen, kein Zahl noch End; wie kann uns aber ein solcher Last Bücher, die in 100 Jahren nit mögen gelesen werden, zur Gottseligkeit anweisen?" (G. A. Vorr. 4 b). „Die Welt, so nun ein Kunst und Subtilität aus Christo, dem Evangelio und Gottes Wort macht und mit 10000 Quästionibus will erleuchten, auf daß Christus ein bloß Kunst und Wissen und kein Kraft und Leben bleib, die schafft eben

1) „Die blinde Vernunft, die allzeit Gott sein will, scharmützelt wie in allen göttlichen Dingen also sunderlich von der Welt Ankunft gar wunderbarlich überzwerch Felds herein, mit eitel Luftstreichen und Fehlgriffen."

2) Vgl. Fr. Nitzsch, Luther und Aristoteles, 1883.

3) Vgl. A. Harnack, Dogmengesch. III, 656 ff.

hiemit, daß sie in diesen Künsten gar in eine Unwissenheit gerath" (Par. Nr. 190—93, f 1 a). Seine schärfsten Worte richtet er überall dagegen, daß man den Glauben an die Argumente und subtilen Demonstrationen der Sophisten binde. Unter Lothar II. „fing die Scholastica Theologia und das Schulgezänk an und ging die recht Theologie mit menschlichen Glossen nun verfinstert gar zu Grund." (G. Chr. 172 a) [1]). Die Scholastiker haben die Väter falsch verstanden, aus dem Zusammenhang nur die Worte gerissen, die ihnen paßten, vieles ihnen fälschlich zugeschrieben (G. B. II., 251 b). Als Beispiel der unnützen scholastischen Fragen führt Franck öfters den Streit an, ob Maria in Erbsünde geboren sei (z. B. G. A. Vorr. 4 b). Im Kampf gegen die Scholastik bieten ihm neben Luther Erasmus und Agrippa Hilfsmittel (vergl. Par. k 6 a); Humanismus und Reformation bekämpfen in den „Sophisten" einen gemeinsamen Feind. Aber Franck dehnt den Kampf weiter aus als Humanismus und Reformation; denn er bekämpft unter demselben Gesichtswinkel das gelehrte Wesen überhaupt, wo es selbständige Bedeutung in Anspruch nehmen will, und nicht minder die neuen theologischen Disputationen und Subtilitäten der protestantischen Theologen. Er spricht davon, wie schwer es sei, die Bezeichnung für die deutschen Städte bei den Alten mit unsrer heutigen zusammenzubringen. „Doch wollt ich, daß man nit ewig in diesen Dingen und unnötigen, doch feinen Stücken also grübelt, sucht und dabei das nötigst ... vergesse, nämlich Mariä Theil"; man erreicht das Ziel nimmer, wenn man „außer Christus und Gott sich in seinen Künsten und allen Kreaturen sucht". Der Wortzank um die eitlen Namen der Dinge regt sich auch jetzt wieder, nicht allein in Philosophie und weltlichen Künsten, sondern auch in der Theologie; man soll sich mehr um die Sache als um den Namen bekümmern (W. 23 a). Die Physici, Sterngucker, Naturkundigen geben „gemeinlich böse Christen" (G. B. II., 96 a). Die Philosophen haben versucht, das Wesen der Seele zu ergründen; aber „alle Philosophi seind hieran erlegen und zu Narren worden" (G. A. 81 a). Die „Gelehrten" sind der Typus für die falsche Weisheit, welche die Welt ohne Gott erkennen will; ihr Treiben wird mit bitterem Spott von Franck als thöricht, gottlos, sinnlos gegeißelt. Eher kann einer Cyrus von seinem Reich, als einen Gelehrten von seinem eigenen Kopf vertreiben (Enc. 145 b). Sie reden von göttlichen Dingen, haben aber keine Zeit, selbst Christus zu folgen. Es geht ihnen wie den Glocken, die jedermann zur Predigt rufen und doch selbst „hörlos" außer der Kirche bleiben, oder einem Wetzstein, der alle

1) Zur Polemik gegen die Scholastik und die Spitzfindigkeiten der Theologie ist noch zu vergleichen: Par. J 5 b—7 b; f 1 a b; Enc. Moriae 36 b; 47 a; G.A. Vorr. 4 b, 5 a, 241 a; W 125 a.

Waffen schärft und sich selbst verzehrt (Spri. I, 91 a b). Wenige Sprichwörter hat Franck so oft angeführt wie das: „die Gelehrten die Verkehrten" [1]). Das Philosophiren, Theologisiren, Bücherschreiben steht in absolutem Gegensatz zu dem, was Gott allein verlangt, zur Gelassenheit (vergl. G. A. Vorr. 2 a, 4 b, 5 a, Enc. 135 a). Unter den Schäden der Zeit wird schon im Büchlein gegen die Trunkenheit neben dem Büchsenschießen, der Gotteslästerung, dem Saufen das Buchdrucken angeführt (K 3 b). Franck rühmt die „Schweiger", die erleuchtet sind und kein Geschrei davon machen (V. B. 428 a).

Darin spricht sich eine Stimmung aus, die zwar zunächst gegen die Einmischung weltlicher Weisheit in die Frage nach Gott und weiterhin gegen die Auswüchse des gelehrten Wesens sich wendet, aber einer rationalen Kritik an religiösen Dingen und einer Freude am Weltwissen so wenig Raum zu geben scheint, wie dem humanistischen Bestreben nach gelehrter Einzelforschung. Es ist der Protest des religiösen Lebens gegen die ihm entfremdete Lehre, der Erfahrung gegen die Theorie, des selbständigen inneren Besitzes gegen die Abhängigkeit von gelehrter Vermittlung. Darum wird diese Polemik ergänzt durch die Ausführungen über die Notwendigkeit der E r f a h r u n g für das richtige Verständnis der göttlichen Wahrheit. Ohne Erfahrung kann man der göttlichen Kunst nicht kundig sein (W. Vorr. 3 a, 123 a, 158 b). Durch Erfahrung hat Petrus seine Ansichten über die Beiziehung der Heiden zur christlichen Kirche geändert (V. B. 428 a). Wer Hiob verstehen will, werde Hiob (G. A. 263 b). Keine Lehre kann die persönliche Erfahrung ersetzen (G. A. 117 b). So kann selbst die Erfahrung des Herzens, in der sich Gott dem Einzelnen in der Stille zu erkennen giebt, dem heiligen Geist gleichgesetzt werden (G. B. Vorr. a 5 a). Aber auch hier darf die Erfahrung nicht äußerlich verstanden und wie ein mechanisches Mittel angewendet werden. Es kommt nicht auf das Erlebte selbst, sondern auf die Gesinnung an, mit der man es versteht und benutzt; die Erfahrung ist wie der, der sie macht; rein dem Reinen, unrein dem Unreinen (W. Vorr. 3 a). Denn am Ende liegt immer die Entscheidung im Innern, in der Stellung des Subjekts, nicht in dem Verhalten der Objekte.

Damit ist der praktische Charakter der Religion entschieden geltend gemacht; die bloß verstandesmäßige Aneignung und Bearbeitung tritt zurück vor dem Erfahren und Erleben, vor dem, was in Gefühl und Willen sich vollzieht. Der kritisierende Verstand ist nicht das normale Organ für die Aufnahme der Religion und nicht die höchste Instanz zu ihrer Beurteilung. Franck war, wie man sieht, keineswegs gewillt, mit seinem „inneren Wort" einen von dem inneren Verhältnis zum

---

1) Vgl. Enc. 98 b, 99 a, 120 b, 138 b, 145 b, 158 a b; G. A. Vorr. 4 b, 5 a, 88 b; Par. J 7 b, f 1 a; W Vorr. 5 a, 125 a; Spri. I, 91 a b, 92 b, II, 163 b, 164 a.

göttlichen Geist losgelösten Verstand, eine über Göttliches philosophierende Vernunft an Stelle der Schrift zum höchsten Richter und Vermittler der Glaubenswahrheiten einzusetzen. Man kann seine Absicht nicht stärker entstellen, als wenn man das innere Wort so ausdeutet. In der Verwerfung der Vernunft hält er sich vielmehr ganz an die Lehre Luthers, und in der Betonung der Erfahrung ist neben Luther Staupitz sein Lehrmeister. Ihm folgt er, wenn er die Theologie mehr Erfahrung als Kunst nennt (vergl. Par. h 2b, 3a, 4b, k 6b, 7a; G. A. 241a; Enc. 135b, 149b). Auch die weltliche Wissenschaft erhält dabei keinen selbständigen Wert; denn der Besitz des göttlichen Geistes ist das allein Wertvolle, weltliches Wissen aber hiefür mehr Hindernis und Gefahr als Förderung. Franck scheint also hier, wenn man die großen Gegensätze des 17. und 18. Jahrhunderts vergleicht, mehr ein Vorläufer des Pietismus als der Aufklärung zu sein. Er scheint in der Schätzung der Verstandeskritik entfernt nicht die Linie der freieren Humanisten erreicht zu haben.

Und dennoch fehlen im „inneren Wort“, und auch in der gegen die Gelehrten ausgespielten „inneren Erfahrung“ die rationalen Züge nicht, wenngleich die praktischen und speziell die mystischen überwiegen. Die Erfahrung selbst schließt bei Franck ein Moment verstandesmäßiger Ueberlegung ein; die innere Ueberzeugung, in der bei ihm die Entscheidung ruht, ist nicht ohne den Faktor des selbständigen Nachdenkens zu Stande gekommen. Natürlich nicht in dem Sinn, als ob Franck dieses Wirken der Urteilskraft neben das des objektiven göttlichen Geistes setzen würde: so mechanisch teilt er nicht. Auf der einen Seite ist alle innere Gewißheit ein Werk der göttlichen Kraft — das ist die religiöse Betrachtung und darum die überwiegende und entscheidende; auf der andern Seite stellt sie sich als das Ergebnis menschlicher Kräfte dar; ohne diese Anknüpfung verliert sie ihren freien und persönlichen Charakter, sie wird magisch und mechanisch. Franck vermittelt die zweifache Betrachtungsweise durch den Gedanken, daß die Vernunft vom Geist Gottes erleuchtet wird und dadurch die Kraft erhält, Göttliches zu erkennen und zu beurteilen. So findet sich neben der Verwerfung eine höhere Schätzung der Vernunft. Die Vernunft ist wie der, der sie benützt, verderblich im Bösen, gut im Guten (Enc. 112b, G. A. 111b). Die höhere Würdigung der Vernunft erhält eine Stütze daran, daß die erleuchtete Vernunft nicht bloß die vom Geiste Gottes aus der Verdunklung der Sünde gerettete, sondern auch die ursprüngliche, natürliche Vernunft ist (G. A. 111b). Sie bricht überall hervor, nicht bloß im Christentum. Was die Christen dem Geist Gottes zuschreiben, teilen Heiden wie Plato und Seneka, aber auch Petrarka der Vernunft zu (Par. X 6b, G. A. 64b). Auch im Sprichwort des Volks bricht die ursprüngliche ungetrübte Vernunft immer wieder durch; die Wahrheit, die von anderen in theologischen und

philosophischen Systemen gesucht wird, findet Franck im Sprichwort. „Unter allen Lehren, Menschenurteilen und Sentenzen ist nichts wahreres und gewisseres, denn die Sprichwörter, welche die Erfahrung gelehrt, auch die Natur und Vernunft in aller Menschen Herz und Mund geschrieben und gelegt hat“ (Vorr. zu Spri.). Und die vom Geist erleuchtete Vernunft ist zum Urteilen über die höchsten Dinge befähigt. Dem Buchstaben wird nicht bloß das innere Licht, der Geist, das Wort entgegengesetzt, sondern auch die Vernunft [1]). Damit ist die Bahn eröffnet zu spekulativer Betrachtung der christlichen Wahrheit: eine „göttliche Philosophie“ soll errichtet werden (vgl. den Titel der Par., Par. A 1b, D 6b, r 7b u. s. w.). Doch auch wenn man von dieser Rolle der Vernunft absieht, da hiebei mehr die spekulative Seite in Franck als die rationale in Betracht kommt und die erstere stark mit mystischen Zügen durchsetzt ist, bleibt der verstandesmäßigen Betrachtung der Dinge ein Recht. Dies zeigt sich vor allem darin, daß der selbständigen Prüfung ein großer Wert beigelegt wird. Einen Hauptzweck seiner Thätigkeit sieht Franck darin, zu selbständigem Urteil zu erziehen und den Verstand zu schärfen. Das „Verbütschierte Buch“ mit seinen Widersprüchen, die Paradoxa mit ihren zum Widerspruch und Nachsinnen reizenden auffallenden Sprüchen wirken auf den Verstand, machen den Leser los vom blinden Anbeten der überkommenen Auktorität, sei es der Schrift oder des Pabstes. Die Forderung der Aufklärung, sich des eigenen Verstandes zu bedienen, findet sich bei Franck klar ausgeprägt. Schon der Titel der Paradoxa meldet, sie seien „zur Schärfung des Urtheils überaus dienstlich“. Nur mit einem Finger will er in den Paradoxa auf die Dinge deuten, mit Absicht mehr dem eigenen Nachdenken überlassen als selbst aussprechen (Par. c 7a). Ebenso ist als erster Zweck des „Verbütschierten Buchs“ angegeben, den Verstand zu schärfen, damit der Mensch das Urteil schließe erst nach Abhörung aller sich widersprechender Zeugen und nicht nachher in Anfechtung komme, wenn ihm „Gegenschriften“ entgegengeworfen werden (V. B. Vorr. a 4a). Das freie Urteil des Lesers wird aufgerufen (ib. b 2b). Der Leser soll nicht durch Behauptungen und Beweise gefangen genommen, sondern aufgemuntert werden, selbst die Widersprüche zu vereinigen, er soll „seliglich irr gemacht werden“ (ib. b 3a). Auch die geschichtlichen Werke Francks sind darauf angelegt, das Urteil zu schärfen. So viele Institutionen der alten Kirche, die bisher als unantastbar und heilig gegolten haben, werden als aus

---

1) Vgl. die interessante Stelle über die Vernunft als Quelle des Rechts, die über dem Gesetzesbuchstaben steht, Par. Nr. 248, l 4a: „Wie nun die Vernunft ein Brunnen ist aller menschlichen Recht, deshalb über alle geschrieben Recht, also daß man sie mit dem Buchstaben nit soll gefangen nehmen und ein Richter viel kluger muß sein und weiter sehen, denn auch in Mose, dem göttlichen Rechtbuch, im Buchstaben lag . . .“ u. s. w.

Irrtum und menschlichem Affekt entstanden geschildert — überall ist die Mahnung der Grundton, die Augen aufzumachen, den Verstand anzuwenden, damit wir nicht so schmählich dem Betrug von Priestern und Theologen, den menschlichen eigennützigen Künsten zum Opfer fallen. Besonders in seinen großen geschichtlichen Ueberblicken und Reflexionen verfolgt er die Absicht, die eigene Urteilskraft zu wecken, so wenn er den Pöbel in seiner Wankelmütigkeit und Unselbständigkeit abmalt (W. 39 b); mit kräftigen Strichen zeichnet er in gleicher Absicht die religiösen Volksepidemien des Mittelalters, wie das Gebahren der Geißler (W. 138 b). Es ist später zu schildern, wie und in welchem Umfang er selbst von geschichtlicher Kritik Gebrauch macht. Hier sei nur seine ungemein nüchterne und skeptische Stellung zu den Täufern, gegenüber ihrem Anspruch auf Bildung einer Gemeinde der Heiligen, auf Visionen und Prophezeiungen erwähnt (vgl. z. B. G. B. II, 201 a b).

Nicht ohne Zusammenhang mit seinen religiösen Grundgedanken und der von ihm aufgestellten positiven Auktorität des inneren Wortes steht diese Erziehung zu selbständigem Urteil; sie ist ihnen vielmehr eingegliedert. Die Pflicht, „täglich unser Urtheil zu schärfen“ (Par. A 2 a) besteht nicht darum, weil die Ausbildung des Verstandes ein in sich abgeschlossenes Ziel wäre oder ein wertvolles Mittel für die weltliche Bildung. Sie ist für Franck zuletzt in dem umfassenden Zweck begründet, den einzelnen Menschen zu selbständiger und freier Aneignung der religiösen Wahrheit zu befähigen, ihn selbständig und mündig zu machen nicht zu weltlichem Wissen, sondern zu religiöser Ueberzeugung. In dem, was als Religion überliefert wird, liegen Mächte der Verführung und des Verderbens; um das Verderben in der Religion, den „Teufel“ überall zu erkennen, bedarf es „scharfer Augen des Geists, eines gesunden gefegten Urtheils“ (Türkenchronik L 4 a). Franck hat die Pflicht der Prüfung meist so ausgedrückt, der Christ solle lernen, die „Geister“ zu prüfen; damit ist diese Pflicht als eine religiöse Pflicht und als ein Recht, das der Christ als Christ hat, dargestellt, und dies ist verknüpft mit dem Grundgedanken, daß der Christ den Geist Gottes besitzt; nur daher hat er die Fähigkeit zu jener Prüfung. Somit ist der Ruf zu selbständiger Prüfung dem Gedanken des inneren Worts unter- aber auch eingeordnet; nicht eine der Religion entgegengesetzte Aufklärung ist das Ziel, sondern das selbständige Urteil, die Prüfung alles dessen, was mit dem Anspruch, Auktorität für den Christen zu sein, auftritt, ist eine Forderung der Religion. Somit ist das rationale Element nicht selbständig bei Franck — es soll nicht gegenüber der religiösen Ueberzeugung ein unabhängiges Gebiet weltlichen Wissens geben, gegenüber dem Glauben einen selbständigen Wert des Denkens und Erkennens —, es gibt auch nicht den Ausschlag in seinem obersten Prinzip des inneren Lichtes oder Worts,

aber es ist in diesem als ein unentbehrlicher Faktor eingeschlossen. Macht man diese kritische und rationale Seite in Franck zur entscheidenden, so verschließt man sich das Verständnis für seine religiöse Stellung; alle die Elemente mystischer Religiosität erscheinen dann als Anhängsel; seine Aussagen über die Religion als den höchsten Wert werden Kampfesmittel für einen ihm selbst höheren Zweck, den der freien weltlichen Aufklärung, während sie vielmehr Zeugnisse für das sind, was ihm der Gehalt und Wert des Lebens war. Uebersieht man dagegen jene Seite in Franck, so wird seine Anschauung zu einem unselbständigen Nachklang der älteren deutschen Mystik, mit einigen Tönen aus den enthusiastischen Bewegungen der Reformationszeit verbunden, die Eigenart seiner Gedanken geht verloren und es bleibt dunkel, daß er von dem Geist der neuen Zeit erfüllt war. Weder allein ein verspäteter Vertreter der älteren Mystik, noch allein ein Prophet der enthusiastischen Strömungen der Reformationszeit, noch ein Vorläufer der weltlichen Aufklärung ist Franck; wer ihn so versteht, versteht ihn falsch und wird der Mannigfaltigkeit der geistigen Elemente nicht gerecht, die sich in ihm zur Einheit verbinden.

Zu demselben Ergebnis, daß nämlich das kritische und das rationale Element zwar nicht ausschlaggebend, wohl aber sehr stark entwickelt ist und eine wesentliche Seite des „inneren Worts“ bildet, führt eine Erwägung über Francks Stellung zu dem Weltwissen. Einen selbständigen Wert neben der religiösen Wahrheit hat er demselben nicht gegeben, die oben angeführten Stellen beweisen das zur Genüge. Aber seine litterarischen Bestrebungen für eine volkstümliche Geschichte und Erdbeschreibung hängen mit dem religiösen Grundgedanken zusammen und gliedern sich diesem ein. Auch hier zeigt sich der Trieb seines Zeitalters nach Erweiterung der Grenzen des Erkennens, nach Eroberung neuer Gebiete für den menschlichen Geist, die Freude darüber, daß eine Seite um die andere im Buch der Geschichte und der Natur aufgeschlagen wird. Aber das Weltwissen erhält allein dadurch seinen Wert, daß es zur Erfahrung des göttlichen Wirkens, zur Kenntnis der Werke Gottes beiträgt.

Den kritischen und rationalen Grundsatz hat Franck gemeinsam mit Humanismus und Reformation. Das selbständige Urteil des Verstands war in der letzteren nicht das erste und entscheidende Moment, aber mitenthalten war es in ihr; im Kampf gegen die alte Kirche war es eine unentbehrliche Waffe. Bei Franck ist dieser Grundsatz anders gefärbt, als im Humanismus, weil der selbständige Wert der wissenschaftlichen Forschung, die Hochschätzung des gelehrten Wesens zurücktritt gegenüber dem Gewicht der religiösen Ueberzeugung; und er hat größere Tragweite und Kraft als in dem sich bildenden kirchlichen Protestantismus, denn die Selbständigkeit des religiösen Individuums

gegenüber der in der kirchlichen Gemeinschaft anerkannten Auktorität die Notwendigkeit der freien Gewinnung einer innerlichen Auktorität ist Francks Lebensgedanke. Bei Franck hat dieser kritische Grundsatz seine Bedeutung erhalten durch die Eigenart seiner Natur und seiner Stellung zu den religiösen Parteien seiner Zeit. Weinkauff hat mit Recht ausgeführt (Alem. VI, 83), wie die Abneigung gegen äußerliche Auktorität und Tradition, das Mißtrauen gegen die in der Masse geltenden Wahrheiten und Werte, der Mut selbständiger Prüfung bei Franck eine von Jugend auf lebendige Triebfeder, ja ein Grundbestandteil seiner geistigen Organisation ist. Und als er nun unter den Kämpfen seiner Mannesjahre in dem Ringen gegen den Mißbrauch der Religion seine eigentliche Lebensarbeit fand, als er seine Selbständigkeit unter Opfern und Gefahren behaupten mußte gegenüber den Anforderungen, sich der äußerlichen Kirchenauktorität zu unterwerfen, da haben sich seine kritischen Anlagen geschärft und in dem Recht eigener Prüfung und eigenen Urteils sah er nicht eine Bedrohung, sondern eine Schutzwehr der wahren Religion. In seiner Behauptung der innerlichen Auktorität und seinem Mißtrauen gegen jede äußerliche sind nicht bloß die Züge der mystischen Innerlichkeit, der Versenkung in den Gefühlsgehalt der Religion, der Sehnsucht nach unmittelbarer Vereinigung mit der Gottheit, sondern auch die Züge des gegenüber den bisher anerkannten Auktoritäten sich trotzig in seiner Selbständigkeit und inneren Freiheit fühlenden Individuums enthalten. Es ist interessant zu beobachten, wie häufig bei Franck — und er ist hier nur ein besonders scharfer Spiegel einer Bewegung seiner Zeit — die allgemeinen Schlagwörter, „Freiheit", „Wahrheit" u. s. w. wiederkehren. Der Drang nach „Selbständigkeit" hat sich in Franck auch dieses Wort geschaffen — das Wort „selbständig", das wir jetzt gar nicht mehr entbehren zu können meinen, kommt, soviel wir wissen, bei Franck zum erstenmal vor.

Es läßt sich jetzt übersehen, wie die eigentümliche Gestaltung des inneren Worts oder Lichts bei Franck aus dem Zusammenwirken der sonst häufig getrennt auftretenden mystisch-enthusiastischen und kritisch-rationalistischen Faktoren sich erklärt. Sie wirken zum Teil nach derselben Richtung, speziell polemisch gegen jede äußerliche, auch jede bloß geschichtliche Auktorität und für Hervorhebung der göttlichen Kraft in Natur und Geschichte, also gegen die Einengung der göttlichen Offenbarung; zum Teil schränken sie sich aber auch gegenseitig ein, so daß weder die mystische Strömung zu einem jede Verstandeskritik ausschließenden Enthusiasmus, noch die rationalistische zu einer Aufklärung des Geheimnisses der göttlichen Erleuchtung und zur Aufstellung einiger natürlicher sittlich-religiöser Wahrheiten sich steigern kann. Dabei überwiegt in Francks positiver Anschauung der mystische Zug: er ist in der Lehre vom innern Wort der eigentlich gestaltende Trieb; das rationale Interesse wirkt mehr

verdeckt, seine Verknüpfung mit dem „inneren Wort“ selbst ist loser, es kommt zur Entfaltung mehr in der Kritik der äußerlichen Auktoritäten; es wäre darum wohl geringer anzuschlagen, wenn nicht eben für Franck bezeichnend wäre, daß diese Kritik ihm zu einem selbständigen Zweck auswächst, so daß ihm der Kampf gegen das Verderben in der Religion beinahe so wichtig wird wie der Besitz der wahren Religion selbst. Somit ist deutlich, daß in seiner Lehre vom inneren Wort Kräfte enthalten sind, die bei weiterer Entfaltung sich aus der engen Verbindung lösen und in Widerspruch treten können daß von dieser Lehre aus eine Linie zum Rationalismus und der Aufklärung, eine andere zum Enthusiasmus und zur mystischen Theosophie zum Teil auch zum Pietismus in seiner älteren Form führt. Immer aber ist dann diejenige Verbindung der Elemente aufgehoben, welche für Francks Anschauung und geschichtliche Stellung charakteristisch ist.

Viertes Kapitel.

Der Geist als Prinzip der religiösen und sittlichen Erneuerung.

Nach Kapitel 3 ist der Geist nicht allein höchste Auktorität für den Christen, sondern es fällt ihm auch — und das erste ist Folge des zweiten — die Aufgabe zu, das Heil zu vermitteln. Es ist nun darzustellen, wie sich die auf diesem Grund aufgebaute Heilslehre gestaltet. Die religiöse und sittliche Entwicklung ist bei Franck nicht an ein geschichtliches Erlösungswerk gebunden, sie läßt sich in ihrem vollen Umfang unmittelbar aus dem „Geist“ verstehen. Zu derselben Aufgabe führt ein anderes. Es hat sich ergeben, daß das innere Wort als höchste Auktorität nur im Gläubigen zur Geltung kommt; die religiös-sittliche Anlage, der göttliche Keim ist in jedem Herzen vorhanden, aber er ist verdeckt durch die Sünde. Also fragt es sich, wie letztere neben dem den Herzen eingepflanzten Wort Platz gewinnt und wie sie überwunden werden kann. Der Geist Gottes wirkt unmittelbar im Menschen, aber nur dann, wenn der Mensch durch Beseitigung der Sünde ihm Raum schafft. Der Mensch muß „in das innere Wort verwilligen“ (Brief an Campanus A 5 b). Das Wort Gottes ist in uns, aber wir müssen es „annehmen“ (R. Chr. 8 b). Es scheint also sein Wirken doch an eine ethische Bedingung geknüpft zu sein. Damit tritt die Frage nach dem Verhältnis des inneren Worts zum Willen in den Vordergrund; wie es sich zu Gefühl und Verstand verhält, ist in Kap. 3 besprochen worden. Ist es richtig, daß Franck den praktischen Charakter der Religion betont, so läßt sich erwarten, daß an

der Bevorzugung des Gefühls auch der Wille teilnehmen werde. Und das ist der Fall. „In des Menschen Seel ist der Will an Statt eines Königs, dem alle Ding unterthänig gehorsam sein. Die Kunst aber und Gedächtniß sind gleichsam des Willens Räthe, die allen Nuz und Gefahr dem Willen fürreißen und den Sinnen angeben. Nun es gerath und fall gleich wie es wöll, so ist es gewiß, daß es alles an dem guten und bösen Willen gelegen ist" (Enc. 97 b). Somit ist die Aufgabe, das Verhalten des Willens zum göttlichen Wort, die sittlich-religiöse Entwicklung, den Kampf des Geistes mit den widerstrebenden Mächten zu untersuchen.

Der Kampf, dessen Schauplatz die Weltgeschichte und jedes einzelne Menschenherz ist, wird von Franck häufig durch den Gegensatz „Fleisch und Geist" bezeichnet und es empfiehlt sich, diesen einmal für sich zu betrachten, da aus der Fassung desselben Schlüsse auf die ganze Vorstellung von der religiös-sittlichen Entwicklung und weiterhin auf den Sinn und die Begrenzung des spiritualistischen Prinzips zu ziehen sind.

Der Gegensatz tritt zunächst in der Form „Welt — Gott" auf, sachlich nicht verschieden von Fleisch — Geist, da „Welt" definiert wird als „der Haufen aller natürlichen Menschen" (Kriegsb. 96 a) oder als „alles, das der Natur, Menschen und Fleisch lebt, alle natürlichen Menschen" (G. A. 93 a; vergl. Par. J 8 b). Dieser Gegensatz ist zunächst bestimmt nicht durch irgendwelche Theorien über das Verhältnis von Gott, der Geist ist, zur Kreatur, sondern durch die geschichtliche Erfahrung, daß Gottes Wille mit dem Willen der Menschen, sein Urteil mit dem Urteil der Welt feindlich zusammenstößt, daß die Werte bei Gott und der Welt gerade entgegengesetzt sind. Par. 15 lautet: „Gott ist der Welt Teufel, Christus der Welt Antichrist", Par. 17: »Deus mundi Antithesis«. In der Ausführung (D 2 b ff.) tritt deutlich hervor, daß es sich hier um die in der Geschichte sich gegenübertretenden feindlichen Mächte und um geschichtliche Erfahrungen handelt. Die weltlichen Werte schlagen vor Gott in ihr Gegenteil um, was vor uns Wahrheit ist, ist vor ihm Schein; das gilt von „Reichthum, Weisheit, Evangelium, Glaube, Christus, Gott, Licht, Frömmigkeit, Leben" (Par. C 5 a; vergl. K 2 b, O 6 b). Ueberall findet Franck bestätigt, daß Gottes Urteil der Welt, d. h. „aller natürlichen Menschen Urteil, Achtung, Wahn, Lauf, Weise" (D 6 a) widerspricht. „Gott hält immerzu in allen Dingen mit der Welt Widerpart und urteilt das Widerspiel" (Par. C 8 a). „Wer das Widerspiel der Welt erdappt, der hat Gott, sein Wort und Wesen erdappt" (D 5 a). Daher die Regel: „Halt Widerpart, so bist du in Gottes Art" (D 6 b). Darum ist auch die göttliche Wahrheit der Welt Thorheit. Das Christentum ist eine Paradoxie, und wo es nicht paradox ist, ist es nicht echt. Auf dem Titel der »Paradoxa« wird angekündigt, daß dieselben „vor allem Fleisch un-

glaublich und unwahr, doch wider der ganzen Welt Wahn und Achtung gewiß und wahr" seien (vergl. Vorr. 2b, 3a). Im Mittelpunkt steht dabei für Franck, wie immer, das religiöse Verhalten der Welt. Nicht bloß die Urteile und Maßstäbe der Welt im allgemeinen sind falsch, sondern ganz besonders die religiösen; auf der Seite der Welt ist der Schein der Frömmigkeit, die Welt muß den Schein, Christus die Wahrheit behalten (Par. k 3a). Was die Welt kanonisiert, verdammt Gott; die wahren Propheten schlägt sie tot, die falschen preist sie; Gottes Kinder sind für die Welt Ketzer, abtrünnige Mammelucken, gefährliche Aufwiegler, wie Christus selbst; die nach der Welt Urteil Christen waren, sind noch immer Unchristen gewesen; die nicht Mönche sind, sind die wahren Mönche, die nicht Geistliche, die wahrhaft Geistlichen. Daher erklärt sich, daß die Welt ihre Hauptbeschäftigung stets darin gefunden hat, die Frommen zu verfolgen (Par. D 2 b ff., e 4 b, 5 a, k 1 a ff.). Sie hat noch immer die Propheten getötet und der Propheten Gräber geschmückt. Kommt ein Frommer in die Welt, so kommt er in eine Mördergrube, er ist wie eine Rose unter den Dornen. Und dieser Verfolgungseifer geht mit Notwendigkeit aus ihrem Wesen hervor, sie kann nicht anders; es ist keine zufällige Erscheinung, sondern die notwendige Auswirkung eines Prinzips. Sie haßt, was von Gott kommt, wie die Finsternis das Licht. Wie der Kalk durch Wasser angezündet, durch Oel ausgelöscht wird, so wird die Welt durch Liebe erbittert, durch Haß gewonnen.

Die Konsequenz ist, daß Gott seinerseits gegen die Welt hart ist, das Fleisch quält und zerstört. Für die Empfindung des natürlichen Menschen ist die erste Empfindung vom Wirken des göttlichen Geistes ein Gefühl der Unlust. Gott ist uns nie näher, als wenn er unser Fleisch peinigt, ätzendes Salz in die Wunden streut; er kann „dem Fleisch nit Küchlein bachen, es ist sein Widerfug und Gegensatz" (Par. H 1 b 2 a). Mit einem Sturm und feurigen Geist kommt Gott gegen alles Fleisch, schlägt alle unsere Weisheit, Frömmigkeit und Anschläge zu Boden, verstümmelt alles, darein das Fleisch seine Hoffnung setzt; so ist er des Fleisches Tod, Hölle und Teufel (D 2 a).

Derselbe Gegensatz pflanzt sich fort in jedem Menschen. Eine doppelte ursprüngliche Anlage trägt er in sich: Fleisch und Geist; „eine wunderliche Mixtur" (Par. K 6 b ff.); der Widerstreit ist in ihm angelegt und notwendig (l 8 a ff.). Er ist »van twee contrarie natueren ghelijck een kaese te samen gheperst« (R. Chr. 49). Darum ist der Mensch ein Mikrokosmus — von jeder Kreatur hat er etwas in sich, wenn er sich selbst erkennt, so erkennt er was Geist und Fleisch, Gott und Mensch, Himmel und Erde und alle Kreaturen sind (Spri. II, 120 a). So ist es in der Mischung seines Wesens begründet, daß der Blick in das eigene Ich ihm zugleich die ganze übrige Kreatur erschließt. Franck hat mehrmals das Begriffspaar „Fleisch-

Geist" gleichgesetzt dem andern „Leib-Seele"; aber er hat selbst bemerkt, daß das einem schiefen Gedanken Raum giebt. Er hat daher einmal die Trichotomie beigezogen, und auf die Seite des Leibs noch die Seele gestellt (Par. K 8 b); ein andermal hat er den Begriff „Fleisch" näher dahin bestimmt, daß hier nicht das „wesentliche Fleisch", das von Gott gut geschaffen sei (Gen. 1 und 2) gemeint sei, sondern „die Begierde und Anmuth des Fleisches" (G. A. 65 a; vergl. R. Chr. 14 b). So wird der Gegensatz aus einem anthropologischen in einen ethischen übergeleitet. Der ganze Mensch heißt in der Schrift „Fleisch", die Schuld am Bösen fällt auf die Seele (G. B. I, 7 a). Fleisch heißt „der verruchte, natürliche Mensch" (Enc. 125 a); oder auch die „Pfütz, Instrument, Häfel und Batz der Sünde" (Par. Q 6 b). „Fleischbatz" ist bei Franck eine häufige Bezeichnung für den sündigen, kreatürlichen Menschen. Eine ausführliche Definition giebt G. A. 64 b, 65 a: Fleisch ist (nach Paulus) das ganze adamische Wesen und alles was nach Menschenart und Natur ist, nicht bloß äußerliche weltliche Sünde und Laster, sondern auch alle menschliche Weisheit und Frömmigkeit und das ganze gottlose Wesen; die alten Weisen nannten es menschliche Begierde, Affekt und Anmut, die Theologen Adam, Fleisch und Schlangensamen. Geist ist Gnade und Wahrheit, Fleisch Lug, Trug und Heuchelei; Geist ist Christus, Fleisch ist Adam; Geist ist das ganze unsichtbare, Fleisch das sichtbare Wesen; Fleisch ist selbsterwählte Heiligkeit, Geist ist nur das, was Gott selbst im Menschen wirkt (vergl. auch ib. 65 b). Darum müssen Gott, Gottes Geist und das Fleisch auf einander stoßen wie Feuer und Wasser und in allen Dingen Widerpart halten (Par. D. 1 a, c 6 a).

Beides ist in jedem Menschen: auch im Frömmsten noch Fleisch, auch im Verkommensten noch ein glostender Funke des Gottesgeistes. Aber nach dem in ihm herrschenden Prinzip wird der Mensch genannt; so ist es auch zu verstehen, wenn von „Heiligen" geredet wird; das sind sie nur nach dem Geist, nach dem Fleisch sind sie noch Sünder (Par. Nr. 75—78; K 5 a ff.). So kann Franck auch sagen: die Verfolgung trifft nur das Fleisch des Christen, das gehört aber ohnedem außerhalb des Christentums, da der Christ Geist ist (Par. Nr. 12, 13, C 6 a; R. Chr. 13, 14, 23 a). Danach teilt sich die Menschheit in zwei Völker (Par. J 2 a b). Und ebenso wird der Begriff „Mensch", wie „Natur" u. a. von dieser prinzipiellen Scheidung durchschnitten. Während der Mensch auf der einen Seite der Träger des göttlichen Lichtes ist, ist „Mensch" auf der andern Seite als Träger des Prinzips des „Fleisches" ein Schandtitel und Lastername: das Kräutlein, das homo heißt, nennt Christus Wölfe (Par. K 2 b); was menschlich ist, ist teuflisch (K 4 a); Welt, Fleisch, Teufel, Mensch ist eines; den Menschen mißfallen das größte Lob (Par. 66—69; R.

T. 1 b) [1]). So sind die auseinandergehenden Urteile der Schrift und der alten Philosophen über den Menschen und die Natur zu erklären. Die Alten denken an die durch die Sünde nicht verdorbene Menschennatur, die das göttliche Licht in sich enthält, die Schrift spricht von der durch die Sünde verdorbenen. „Ein Philosophus ward gefragt, wann er hätte angefangen, ein Philosophus zu werden, antwortet er: da ich mir selbs anfieng ein Freund zu werden. Wann man nun einen Christen fraget, wann er hätte angefangen ein Christ zu werden, möcht er antworten: da ich anfieng mir selbs feind zu werden. Dies wäre das Widerspiel geantwortet, und doch beides recht und wahr. Der Philosophus redet nach der Natur, wie der Mensch gut sei von Natur und so er zu ihm selbs einkehre, weis und sein Freund werde, so suche er sein Bestes, das kann aber nit geschehen, er suche denn Gott, so sucht er hierin auf das Best sich selbs. Der Christ redet von dem verderbten, abgefallenen Menschen" (Enc. 111 b). So ermöglicht es die prinzipielle Scheidung zwischen der guten und der verdorbenen Natur, die vom Humanismus in den Vordergrund gerückten philosophischen und moralphilosophischen Ideen vor allem der Stoiker und die biblischen Aussagen über den Menschen zu verbinden. Franck will, indem er die letzteren durch die ersteren ergänzt, nicht das Bewußtsein der Sünde schwächen, sondern es steigern, indem er die Christen mit den Heiden beschämt. Die Hinwendung zu dem eigenen „Selbst" kann zu Gott führen, denn sich selbst recht erkennen, heißt Gott erkennen, oder zum Teufel, der in dem „Fleisch" sein Reich errichtet hat.

Der Gegensatz von Fleisch und Geist, Welt und Gott beherrscht die Weltgeschichte; in ihren großen Kämpfen ist er die treibende Kraft; bis in die feinsten Verzweigungen des Einzellebens hinein ist er erkennbar. Er ist nicht aufzuheben, bis ans Ende wird er in gleicher ja gesteigerter Schärfe fortdauern. Nur Thoren, welche die Schrift und die Geschichte nicht kennen, träumen von einem Sieg des göttlichen Reiches auf Erden. So lange die Welt steht, so lange es Menschen giebt, wird dieser Widerspruch bestehen, der in ihrem Wesen begründet ist (vergl. Par. D 3 b u. o.). So scharf ist dieser Zwiespalt, daß er jede äußerliche Vereinigung durchbricht und zu Spott macht: jeder kirchlichen Gemeinschaft raubt er die innere Einheit, jeder menschlichen Lehre und jedem geschriebenen Wort die Eindeutigkeit. Von hier aus fällt

1) Es ist interessant zu beobachten, wie in solchen Ausführungen die biblischen Aussagen mit umlaufenden Moralsprüchen, z. T. solchen aus den alten Moralphilosophen zusammenwachsen. Solche Ausführungen Francks haben dazu beigetragen, ihn in den Augen Luthers und anderer als ein bitterböses Lästermaul erscheinen zu lassen. Und doch ist es bei ihm offenbar nicht Lästersucht, sondern die Neigung zu einer trüben, bitteren Anschauung der Welt, ein hochgespannter, unbefriedigter Idealismus und der Trieb zu prinzipieller Auffassung der Dinge in ihren äußersten Spitzen, vielfach verbunden mit paradoxer Darstellung.

ein neues Licht rückwärts auf den Kampf gegen die Schrift als höchste Auktorität. Weil Gott und Welt, Geist und Fleisch die alles durchziehenden Gegensätze sind, kann man nichts reden, das nicht beides, wahr und erlogen wäre; jede „Proposition“ verwandelt sich in ihr Gegenteil, wenn man sie aus dem Urteil Gottes in das der Welt, aus der Maxime des Geistes in die Maxime des Fleisches rückt, und umgekehrt. Gott ist Gott (im Urteil des Geistes) — Gott ist der Teufel (im Urteil der Welt) (Par. Nr. 15—17; D 2 b). Aus diesem die ganze Menschheit durchziehenden Dualismus erklären sich alle Widersprüche und alle Paradoxien, die Francks Scharfsinn entdeckt. Es sind nicht ziellos sich widersprechende Sätze, die er herausstellt, nicht zufällige geschichtliche Widersprüche, sondern überall geraten in mannigfacher Verkleidung die Parteigänger der beiden großen Gegner an einander. Man kann nichts als absolute Wahrheit aussprechen; jedes Ding sieht verschieden aus je nachdem der Standpunkt auf der Seite Gottes oder der Welt genommen ist; darum sind alle Dinge gespalten, wie eine Gabel, wie das Ypsilon Y (Par. Nr. 57, 58, 60; J 2 b, 3 a b; vergl. Spri. II, 121 b). Wie alle Dinge nimmt auch die Schrift an dem Gegensatz Teil, auch in ihr ist Geist und Buchstabe, Seele und Leib, Inneres und Aeußeres (V. B. Vorr. a 2 b, 411 b ff.; Dekl.).

Hier nimmt nun das Begriffspaar „Geist und Fleisch“ eine andere Färbung an; es geht von dem religiösen und ethischen Widerspruch zwischen Gott und der sündigen Kreatur über in den Gegensatz von I n n e r e m u n d A e u ß e r e m, von S a c h e u n d B i l d. Der Zusammenhang ist deutlich. Auf Gottes Seite ist das Sein, auf der Welt Seite der Schein, Schein und Sein sind ewig im Widerstreit (Par. J 7 a u. ö.). Ebenso führt die anthropologische Unterscheidung Leib — Seele auf den Gegensatz zwischen der äußeren Hülle und der in ihr verschlossenen Wahrheit. Der „äußere Mensch“ im Gegensatz zum „innern“ ist bald Bezeichnung des Körpers, als der äußerlichen, unvollkommenen, sichtbaren Darstellung seines Wesens (vergl. G. A. 44 b), bald ein Ausdruck für das dem Geist Gottes widerstrebende Prinzip der Selbstsucht und Sinnlichkeit im Menschen. Der Uebergang ist bei Franck weiter dadurch vermittelt, daß die Sünde eben in Hingebung an die Kreatur besteht. Dieser Uebergang liegt ja nahe und ist auch in ganz anderem Gedankenzusammenhang, als bei Franck, häufig genug gemacht worden. Aber bei ihm hat er größere Tragweite, da er der schroffen Loslösung des innerlichen religiösen Vorgangs von jeder äußeren Vermittlung dient. Die Figur und die Wahrheit, der äußere und der innere Mensch sind „widerwärtiger Natur“ (V. B. 414 a). Die Sache ist nicht an die Vermittlung des Bildes, der Geist nicht an die des Fleisches, das Innere nicht an die des Aeußeren gebunden. Gott pflegt das Innere unabhängig von dem Aeußeren, vor ihm zu geben (V. B. 26 b). Die ganze äußere Welt und alles was äußerlich ist und ge-

schieht, ist allein eine hinfällige Figur des rechten inneren Dings und Wesens (V. B. 122 a). Das „Fleisch" ist an Zeit, Raum, Personen gebunden, der Geist nicht. „Das Fleisch mißt alle Ding nach seiner Art, nach Zeit, Statt, Person u. s. w., deren keines in ein Geist fällt" (G. A. 81 a o.). Während an Gott, wie später zu zeigen ist, vor allem die Unbeweglichkeit betont wird, so steht dagegen in der Welt nichts still (W. Vorr. 5 b). Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen für die geschichtlichen Wahrheiten und Größen im Verhältnis zu den ewigen. Während das dem „Geist" ursprünglich gegenüberstehende „Fleisch" die gottwidrige Macht der Sünde ist, rückt nun in die gleiche Linie das Bildliche, Symbolische, und am Ende das Geschichtliche ein. Zwar wird die Ausschließlichkeit des Gegensatzes durchbrochen, nicht bloß dadurch, daß im sittlichen Handeln sich die Gesinnung in guten Werken äußert — Franck hat das einmal selbst mit dem Schema „Wahrheit — Schein" durchgeführt: der Christ soll nicht bloß die Wahrheit, die gute Gesinnung, haben, sondern auch den Schein, die guten Werke (Türkenchronik O 2 a) —, sondern auch dadurch, daß das Bild auf die Sache, die Kreatur auf den Schöpfer hinweist. Aber viel stärker als diese positive Beziehung hat Franck überall die Gefahr hervorgehoben, daß der Mensch alsdann in seiner Thorheit bei dem Bilde stehen bleibe und es für die Sache, das göttliche Symbol für Gott selbst nehme (W. Vorr. 5 a). Die Welt ergreift immer das Zeichen für das, was es bedeutet (G. A. 44 b). Die Gefahr des Mißbrauchs überwiegt nach seinem Urteil den richtigen Gebrauch. Es „wöllen viel mit Bilden und Ceremonien den äußern Menschen einführen und in das Heiligthum leiten, so sie doch damit viel mehr machen, daß der äußerlich Mensch an den äußerlichen Dingen vergafft gar äußerlich wird. Deshalb viel achten — und zu diesen stellt sich Franck — daß alle äußerliche Ding vom Glauben und Erkenntnis Gottes viel mehr aufhalten und ableiten, denn fördern und einführen" (G. B. II, 3 b). Auch hier ist Franck ganz überwiegend durch den Eindruck des Verderbens bestimmt, das aus der Ueberschätzung der äußerlichen Auktoritäten in der Religion hervorwächst. Wie stark dieser Eindruck war, lehrt der Gebrauch des Wortes „Figur". Es findet sich sehr häufig bei Franck und entspricht etwa unserem „Symbol", nur daß sofort das Merkmal aufgenommen ist, daß das Abgebildete der Sache selbst entgegengesetzt ist, während die Darstellung des Inneren durch das Bild zurücktritt. Wenige Worte bezeichnen Francks Anschauung so kurz und treffend, als das oft wiederholte »Figura contra veritatem« [1]).

1) Vgl. Par. c 3 b u. ö. Oft wird die Wahrheit der Figur entgegengesetzt (V. B. 414 a); „Figura ist nit die Wahrheit noch das Ding, das sie figurieret" (613 Gebot und Verbot der Juden P 3 a); häufig steht sich auch entgegen Buchstabe (oder Fleisch) — Geist, Figur — Wahrheit. Neben Figur steht manchmal „Gesetz" zur Bezeichnung der äußerlichen vergänglichen Aukto-

Franck hat sich tief hineingebohrt mit bitterer Stimmung in den Widerspruch zwischen Geist und Fleisch. Bibelstellen haben ihn darin bestärkt, vor allem der Dualismus von Fleisch und Geist bei Johannes und Paulus. Franck hat darauf aufmerksam gemacht, daß er in diesen beiden seine unmittelbare Vorlage habe. Aber wenn schon in seinen Vorlagen der Gegensatz sehr verschiedene Färbung annimmt, so ist das noch mehr bei Franck der Fall. Im Mittelpunkt steht hier die ethische Wendung, sie ist die stärkste und tritt in den meisten Stellen hervor. Daneben der religiöse Gegensatz. Wohl unter dem Einfluß der Mystik macht sich neben dem ethischen der „metaphysische" Widerspruch zwischen Gott und Kreatur geltend. Es ist nicht durchweg festgehalten, daß was den Menschen von Gott trennt, in letzter Linie nicht der Abstand des Kreatürlichen von dem rein geistigen Gott ist, sondern die Schuld, also nicht ein metaphysisches Verhältnis, sondern das Verhalten des Willens. Ueberwiegend ist das metaphysische Moment bei Franck nicht, dazu ist die ethische Betrachtung zu stark, aber überwunden ist sein störender Einfluß auch nicht ganz. Das wird deshalb von Bedeutung, weil in die Linie des ethischen Gegensatzes im Anschluß an die anthropologische Scheidung von Leib und Seele das Schema „Bild" und „Sache" rückt und an der schroffen Entgegensetzung Teil nimmt; um so mehr, als in das Gebiet des Bildlichen, Figürlichen dann alles äußere Geschehen und am Ende alles in der Geschichte Verlaufende gerechnet wird. Es wird sich zeigen, wie sich in der Beurteilung des Verhältnisses von Schrift und Geist, aber auch in der Anwendung des Schemas „Fleisch — Geist" auf Christus und auf die ganze geschichtliche Offenbarung diese formalen Begriffsverhältnisse material ausprägen.

Aus diesen Begriffsverhältnissen lassen sich weiter Schlüsse darauf ziehen, daß sich die sittliche und religiöse Entwicklung vollziehen wird einmal in dem radikalen Bruch mit den in der Welt giltigen Werten und allem was Welt heißt; dann in der ethischen Ueberwindung des „Fleisches", der egoistischen Triebe, damit dem Geist Raum geschafft werde; endlich in einem Prozeß, dessen Kern rein innerlich ist, bestimmt durch die unmittelbare Aneignung des Innerlichen im Gegensatz zu seiner äußerlichen Vorstellung und Entstellung.

Es ist nun zunächst die Entstehung und das Wesen der Sünde darzustellen. Von Anfang an ist in der menschlichen Natur neben dem göttlichen Licht, der Anlage zum Guten, eine An=

---

rität (W 124 a). Gott pflegt die Wahrheit vor der Figur zu geben (V. B. 26 b). „Die Figur beweist nicht" (Diall. Vorr. d 6 b). „Die ganze äußer Welt und alles was äußerlich ist und geschiehet, ist alles ein hinfällig und bedeutend Figur des rechten inneren Dings und Wesens... Die Figur dieser Welt muß vergehen 1. Kor. 7" (Enc. 122 a). Das Alte Testament ist eine Figur des Neuen (G. A. 77 a; V. B. Vorr. a 2 a, 413 a b; Enc. 149 b).

lage zum Bösen. Franck drückt das meist so aus, daß neben dem Weibessamen ein Schlangensamen im Herzen liege, neben dem inwendigen Christus ein „Adam in uns", ein „inwohnender Teufel", ein „vermenschter Teufel" (Enc. 122 a b, 129 a); oder wieder mit dem Begriff „Fleisch": die Dinge gegen Gottes Willen zu mißbrauchen, ist „dem Fleisch angeboren" (Enc. 125 b). Diese Anlage zur Sünde pflanzt sich von einem Geschlecht zum andern fort. Dabei scheint Francks Stellung zur Erbsünde nicht ganz ohne Schwanken zu sein. Teilweise hält er an der Vorstellung der Erbsünde fest: in Adam haben alle seine Kinder die Freiheit verloren und sind Knechte der Sünde geworden, so daß nun „sünden ihre Natur" ist, in Christus ist die Erbsünde aufgehoben, der Wille befreit, die Gefangenen sind durch ihn ledig geworden. Christus macht uns frei, so viel „fremde erbliche Sünde" uns alle in Adam verdammt (Par. Nr. 264—68, n 8 b, o 1 a). Demgegenüber wird aber fürs erste von Franck überall betont — und das liegt in der Konsequenz seiner Gedanken —, daß niemand um fremde Schuld bestraft wird, so wenig wie um fremden Verdienstes willen gerettet; was nicht in uns selbst geschieht, kann uns weder verdammen noch uns helfen. Der Ablehnung einer Uebertragung des Verdienstes Christi entspricht die Verwerfung der Erbsünde [1]). In dem Sinne ist jedenfalls die Lehre von der Erbsünde für Franck nicht vorhanden, daß sie die Grundlage für die Satisfaktionslehre bildete. Zweitens wird auch bei »Adam« eben nicht an den geschichtlichen Adam gedacht, sondern in der Geschichte nur ein Bild dessen gesehen, was in jedem Menschen sich abspielt [2]). So hat Franck in dem der Uebersetzung des Encomion Moriae angehängten Traktat »Von dem Baum des Wissens Guts und Böses, davon Adam den

1) Vgl. Par. 130, 131; T 2 a; R. Chr. 15: Adams Sünde verdammt uns nicht, wenn wir nicht darein willigen und Adam anziehen; es schadet nicht, daß Adam in uns ist, wenn wir nur nicht in Adam sind. Röm. 5,12 wird übersetzt: »quatenus omnes peccaverunt; qui ad similitudinem Adae (‚na die gelijckenisse Adams') non peccavit, nec Adae noxam persolvet.« „Wie die Erbsünde niemand verdammt, als den, der dieselbe sich zu eigen gemacht hat, so macht die Erbgerechtigkeit niemand fromm, als den, der dieselbe annimmt und sich zu eigen macht." Man sieht auch hier, wie die Auffassung der Sünde der des Heils parallel läuft.

2) Enc. 123 b: Was in Adam geschieht, geschieht in uns. 124 a: Viele „sagen dieweil von dem armen Adam und merken nit, daß es mit uns im Schwank gehet". Par. 231 »multi inscientes Adam«. i 4 a b: „Viel in allen Winklen und Inseln sind Adam, Fleisch und Blut, die auch dem Adam und in Adam leben, ob sie gleich nit wissen oder gehört haben, daß je ein Adam auf Erd ist gewesen." Ihnen ist gnug zur Verdammnis Adamisch leben. „Ich glaub mit den alten Lehrern, daß beide, Christus und Adam, des Weibes Samen neben der Schlangen Samen in aller Menschen Herzen sei. Das gut und bös Sämlein liegt schon im Acker, zu welchem nur einer stillhält, daß es in ihm aufwachs und Frucht bring, nach dem wird er genannt, Adam oder Christus." Der äußerlich Adam ist nur „ein Ausdruck des innerlichen, inwohnenden Adams."

Tod hat gessen und noch heut alle Menschen den Tod essen“ (Enc. 122 ff.) die Erzählung vom Sündenfall umgedeutet in eine Darstellung der Sünde in jedem Menschen. Er will nicht mit denen zanken, die den Baum für einen natürlichen Baum halten, vielleicht hat Gott den Adam von innen und außen überweisen wollen — es wird also der geschichtliche Rahmen mit Schonung behandelt und Adam als geschichtliche Person in gewissem Sinn stehen gelassen. Aber er will die äußerliche Historie so auslegen, wie sie sich im Herzen Adams vollzogen habe (Enc. 122 b). Er führt noch zwei Gründe an für die allegorische Auslegung: die Verheißung, daß der Kopf der Schlange zertreten werden solle, und die Erzählung vom Paradies (vergl. Apoc. 21, 22) müssen gleichfalls allegorisch verstanden werden. Ueberhaupt ist die äußere Welt nur Figur der inneren (Enc. 122 b, 123 a). Wenn Franck in der allegorischen Auslegung des Sündenfalls viele Vorgänger hat, so steht dieselbe doch bei ihm in besonders engem Zusammenhang mit seinen leitenden Gedanken.

Was ist nun der verbotene Baum? Der Eigenwille. Der Fall bestand darin, daß Adam „sich seines Willens und Wesens annahm und nit namlos, kunstlos, werklos unter Gott stünde, sondern für sich selbst etwas wäre“ (122 b). Der Mensch sollte „kein Eigentum haben“ (Enc. 123 a), „willlos“, „personlos“ sein (Par. n 8 b), nichts thun, als was Gott in ihm wirkt (Enc. 123 a). Franck hat hier noch eine Abstufung angebracht: er soll sich weder wissen noch sich wollen. In der ersten Beziehung ist die Sünde das Gegenteil zur Einfalt, der Mensch will alles wissen, was Gott mit ihm handelt, er will wissen, wie und warum es geschieht. „Hätte Adam das Gute nicht gewißt, so wäre allein Gott in ihm gut gewesen und er hätt sich es nit angenommen und sein ledig blieben, wie der Vogel seines Gesanges, das Roß seiner Stärke“ . . . „Alsbald er es aber wißte und gewahr wurde, wie ein schön Weib ihrer Schöne, da griff er darnach, nahm deß sich an und ward zum Dieb dran“ (Enc. 131 a). Man darf daraus nicht schließen, daß nach Franck das Annehmen der bloßen Form des Selbstbewußtseins, oder (vergl. die Ausdrücke „willlos“, „personlos“) der Persönlichkeit der erste und entscheidende Schritt zur Sünde wäre; dieser Gedanke spielt wohl manchmal im Hintergrund noch etwas mit, aber das Schwergewicht fällt nicht auf ihn. Denn im Grund ist auch bei Franck bei der Entscheidung der Wille und die Persönlichkeit in formalem Sinn schon vorausgesetzt. Der Nachdruck liegt darauf, daß der Mensch etwas wissen will ohne Gott, etwas, das nicht Gott in ihm weiß. Und das ist neben dem „Wirken“ deshalb besonders hervorgehoben, damit das selbstbewußte, von Gott losgelöste Wissen — und gerade das Wissen über göttliche Dinge, das Wissen der Schriftgelehrten und Pharisäer — als die erste Entfaltung der Gottwidrigkeit dargestellt werden kann;

also im Dienst der Polemik gegen die natürliche Weisheit, im letzten Grund gegen alte und neue Scholastik. Auch das Gute wissen zu wollen ist Sünde, denn das Gute ist nichts Objektives, außerhalb des Bewußtseins Liegendes, es besteht darin, daß im Bewußtsein Gott alles weiß und wirkt; wer das Gute von sich selbst aus ohne Gott wissen will, der sündigt. „Gott wollt, daß Adam nichts wüßte, denn das er selbst in ihm wüßte“ (Enc. 125 a). Somit besteht der Abfall von Gott im eigenen Willen, darin, daß der Mensch, unabhängig von Gottes Wirken in ihm, etwas wissen und wirken will. »Velle suum cuique infernus. Eigener Will brinnt in der Höll“ lautet Par. 147 (Z. 2 b). Der Sündenfall kommt dadurch zu Stand, daß der Mensch seines Willens Herr sein will (Z. 2 b). Dabei ist auch nicht auf den verschiedenen Inhalt des göttlichen Willens und des Eigenwillens Rücksicht genommen — obwohl Par. Z. 2 b angedeutet wird, daß der letztere durch Fleisch und Blut bestimmt ist —, entscheidend ist die Form des Sich-selbst-wollens, nicht erst der abweichende Inhalt. Damit wird die Forderung, was man von Gott erhalten hat, „ledig zu besitzen, als habe man nicht“, verletzt, und der Mensch zieht das göttliche Eigentum „aus Gott in und zu sich selbs“ (Enc. 125 a). Das letzte Ziel ist, daß der Mensch sich zum Gott aufwerfen will »Eritis sicut Deus«. Mit jedem eigenwilligen Wirken setzt sich der Mensch thatsächlich an Gottes Statt, will sich statt Gott, vertraut auf sich statt auf Gott (Enc. 126 b) — man sieht, wie hier der Grundgedanke der radikalen Reformbewegung anklingt: man soll nicht Menschenwerk an die Stelle des göttlichen Wirkens und Wollens rücken.

Damit ist die entscheidende Antwort für Franck gegeben. Doch wirft er auch noch die Frage auf, wie es komme, daß der gottgeschaffene Mensch sündigen könne (Enc. 130). Die Antwort lautet: „Adam ist nit aus Gott genommen oder vom Kain gemacht, sondern aus Nicht von Erden. Wenn er aus Gott wär genommen, hätt er ewig nit mögen fallen noch sünden, wie noch heut dasjenig, so aus Gott geboren ist, nit mag sünden, 1. Joh. 3. Aber Gott schuf den Menschen aus Nicht, stellt ihn wieder ins Mittel, ob er wieder in sein Nicht wollte oder in seiner Ordnung gezogen werden in Gott. Die Sünd ist nichts anders im Menschen und Teufel, denn daß sie sich von ihrer Schöpfung und von dem, das sie sind, wieder abneigen in ihr Eitelkeit und Nichts. Das Wesen des Menschens und Teufels ist sehr gut Gen. 1. 2; aber ihr angenommen Weis, daß sie nicht wöllen sein noch bleiben, das sie sind, sondern das sie nit sind, nemlich ihr eitel Nicht und sich von Gott abkehren zu sich selbs, als sei Nicht auch etwas, das ist Sünd“ (Enc. 130 a). Es ist leicht zu zeigen, daß zur Erklärung der Entstehung der Sünde diese Ausführungen nicht genügen und schnell in bedenkliche Bahnen einbiegen: entweder daß die Sünde als nicht im Wesen, sondern nur in der „angenommenen Weise“ des

Menschen begründet erscheint, als ein „Nichts“, wobei ihr positiver Gehalt im Willensgebiet nicht erwogen wird; oder daß schließlich das „Nichts“ neben Gott in dualistischer Weise als ein zweites Schöpfungsprinzip erscheint. Aber beides will Franck nicht. Seine spekulative Kraft war nicht stark genug, im Rahmen der kausalen Verkettung eine Lösung des Problems, wie sich die Sünde zum göttlichen Wirken verhält, zu geben, zumal da ihm das Axiom: „alles was Realität hat, stammt aus Gott“, die Lösung erschwert. Jedenfalls sucht er überall festzuhalten, daß die Sünde keine göttliche Kreatur ist, kein göttlicher Schöpfungsgedanke (vergl. R. Chr. 1). Der Ausweg, die Entstehung der Sünde aus dem Rückfall ins „Nicht“ zu erklären, ist ihm nahegelegt durch seine Lösung der Prädestinationsfrage. Wo ein Wirken ist, ist die göttliche Kausalität thätig, dagegen ist die Willensentscheidung ein neutrales Gebiet, nicht unmittelbar von Gott bestimmt; wendet man nun das Schema der Kausalität an, so bleibt auf die Frage woher? keine Antwort, als „aus dem Nicht“. Die Freiheit des Willens bleibt hier bei Franck ein Letztes; die Weiterspinnung des Gedankens mittelst der Reflexion über die Entstehung aus dem „Nicht“ bringt zur Lösung nichts mehr bei, sie verwirrt mehr; aber wie gezeigt ist, das Zentrum seiner Gedanken über Entstehung der Sünde ist sie nicht. Daß hier die freie Entscheidung bei ihm einen letzten Punkt darstellt, zeigt auch die Antwort auf die Frage, warum Gott den Fall zugelassen habe (Enc. 133 a): einmal, weil er das köstlichere Gut, die Erlösung voraussah, sodann aber weil sonst „Notzwang“ gewesen wäre und nicht Freiheit.

A e n d e r t d a s E i n t r e t e n d e r S ü n d e d i e N a t u r d e s M e n s c h e n o d e r n i c h t? Franck entscheidet sich dahin, daß es nur den Willen, nicht das Wesen, nur das accidens, nicht die Substanz ändere (Enc. 104 b ff.). Denn das „Wesen“ ist immer ein Ausfluß göttlicher Kraft. Die Lösung ist immer schief, so lange eben das „Wesen des Menschen“ abgesehen vom Willen als das Substantielle und damit als der Kern seiner Existenz angesehen wird; die Aenderung des Willens erscheint als mehr zufällig, die Sünde greift den Kern seines Wesens gar nicht an. Da er sonst die Kraft und das Verderben der Sünde sehr hoch schätzt, hat Franck selbst die Bedenklichkeit dieser Lösung empfunden. Aber er war hier durch seine Gesamtanschauung gebunden: Wo ein Wirkliches und Wesentliches ist, hat es der Geist Gottes unmittelbar gewirkt, die Sünde aber kann er seiner Art nach nicht wirken. So hat er wenigstens den Gegensatz zu mildern gesucht, indem er ausführt: Die Sünde ist Zufall, aber „so in die Natur und Wesen des Menschen versetzt, daß er von N a t u r nicht wert wird genannt Eph. 2, per Alleosin oder Metonymiam“, wie auch das „Fleisch“ als göttliche Kreatur gut ist und nur sein Affekt böse (Par. n 6 a b). So ist die Sünde mit uns „vernaturt“ (Par. P. 4 a) und Franck scheut

auch nicht Ausdrücke wie: „die Sünde steckt in unserem Fleisch und Natur" (ib.).

Trotzdem somit eine Anlage zur Sünde in der menschlichen Natur vorhanden ist, hat die Sünde ihren Sitz im freien Willen des Menschen. Der Wille allein macht die Sünde zur Sünde; sie ist zunächst etwas rein Innerliches. „Sintemal die Sünd allein ein arger Will und Widerwill ist wider Gott und nicht denn ein Ach und Krach, wider Gott zu thun, das man nimmer thun kann, weil Gott uns zu hoch und mächtig ist, bleibt die Sünd allweg also in Begierden hangen, und ist nur ein unnüzer Conat und Unterfahung eines Dings, das man gern thät und nit thun kann... bleibt nur im Willen unvollendet hangen und kommet nimmer ins Werk" (Par. Nr. 29—31, G 1b). Die ganze Stelle läßt sich wiederum aus dem Verhältnis, in das Franck die göttliche Allwirksamkeit zum „Willen" einerseits, zum „Wirken" andrerseits bringt, verstehen. Aber daneben wirkt etwas anderes in gleicher Richtung ein: Die Sünde tritt formell in Parallele zum Heil. Wie dieses rein innerlich ist, wie dieses frei und ohne Zwang übermittelt ist — Gott zwingt so wenig, als Menschen in Glaubenssachen zwingen sollen —, so auch die Sünde. Die Sünde wie die Frömmigkeit sind allein im Willen, Affekt und Herzen (Par. Nr. 269, 270 q 2b). Wie für den Menschen nichts an sich gut und rein ist, sondern dem Reinen ist alles gut und rein, so ist nichts an sich bös, der Wille macht es dazu (Enc. 87b ff.). »Ut nemo coactus bene facit, ita nemo invitus peccat« erklärt Par. 271, 72: Sünde ist nur da, wo freier Wille ist. »Ut justitia ita peccatum res est spiritualis et interna« (Par. 273, 74). »Peccatum non potest prohiberi, aut justitia extorqueri. Die Sünd kann man nit wehren oder jemand mit Gewalt bekehren" (Par. 275, 76). Alle äußerliche Sünde ist eigentlich keine Sünde, sondern nur eine Frucht, Ausdruck und Zeremonie derselben (ib. q 4b; vergl. R. Chr. 55b, 56a). Sünde und Gerechtigkeit sind beide frei, unsichtbar und geistlich, sie wachsen frei und geschehen ganz inwendig im Menschen; was dann ins Werk tritt, in die Sichtbarkeit kommt, ist eigentlich so wenig Sünde, wie Gerechtigkeit, sondern „derselben Frücht, Zucht und Leich". Nicht der Ehebruch macht den Ehebrecher, sondern umgekehrt (ib. q 5a). Gezwungene Sünde ist keine Sünde (q 5b) „Die Sünd wächst, entspringt und geschiehet alle vor im Herzen vor Gott, ehe sie gebiert und ausbricht in die Frucht vor den Menschen" (q 6a). Nahe liegt die Anwendung gegen die mönchische Weltflucht zur Vermeidung der Sünde; keine Mauer schützt vor ihr, denn sie ist kein äußerlich Ding (ib. q 6b). Es ist zu beachten, wie bewußt Franck hier die Konsequenzen seines Spiritualismus für die Lehre von der Sünde gezogen hat. Aus der Inner-

lichkeit und geistigen Freiheit der religiösen Ueberzeugung ergiebt sich die Innerlichkeit und geistige Freiheit der Sünde. Kann man der Sünde mit äußerlichem Zwang beikommen, so fürchtet Franck die Folgerung, daß man dann auch die Gerechtigkeit von außen bauen kann. Der Geist Gottes wirkt unmittelbar im Innern des Menschen: auch das Objekt, das er bekämpft, ist unsichtbar, innerlich, geistig, nicht durch äußere Dinge vermittelt. Diese Auffassung der Sünde ist nicht das Primäre, sie ist durch die spiritualistische Gestaltung der Lehre vom Heil bestimmt, obwohl sie schon in der Mystik angelegt ist (vgl. Theol. Deutsch).

Mit der Schilderung der Entstehung der Sünde ist auch ihr Wesen dargelegt. Nicht die Sinnlichkeit ist das entscheidende Moment, sondern der Eigenwille, die Selbstsucht. In immer neuen Formen führt Franck diesen einen Gedanken aus. Der Mensch hätte sollen „in seinem Nicht, unter Gott ledig" bleiben, auf Gottes Wirken wartend, „namlos, willlos, kunstlos" u. s. w. (Enc. 125; Par. Z 2b). Indem der Mensch sich selbst will und sucht, mißbraucht er alle Dinge, von innen verbreitet sich das Verderben nach außen, alles wird ihm ein Mittel, das seiner Eigensucht dient, Kunst, Wissenschaft, Religion (Enc. 125 ff.). Schon die Jugend wird zum Egoismus erzogen (Enc. 141 a); das Fleisch, seiner Art nach eigenliebig und eigennützig, begehrt viel Hoffierens (Par. C 3a). „Also daß Sünd nichts andres ist, denn von Gott zu sich selbst kehren, oder von Gott ausgehen und sich von seinem Willen und einwohnenden Wort zu dem eigenen abkehren" (Türkenchronik, Anhang, M 3a). So läßt sich die Sünde auch bestimmen als Abkehr von dem inneren Wort — damit ist ihr innerlicher, freier Charakter und zugleich ihre Richtung gegen Gott bezeichnet. Denn aus dieser Bestimmung der Sünde ergiebt sich, daß jede Sünde als solche Abgötterei ist (Par. r 1a); es gibt keinen Weg zum Ich, als einen, der an Gott und seinem inneren Wort vorüber führt; man kann das Selbst nicht wollen, ohne Gott zu verwerfen.

Es folgt daraus eine Lehre Francks, die immer besonders starken Anstoß erregt hat und die doch, recht verstanden, ihren guten Sinn hat: Die prinzipielle Gleichheit aller Sünden. „Una est virtus, unum peccatum. Virtus, ut peccatum, non suscipit magis atque minus. Die Tugend wie die Sünde nimmt weder zu noch ab" (Par. Nr. 261 u. 262). Melanchthon hat das heftig angegriffen: unter den Irrtümern Francks tritt auch der Satz der Paradoxa auf »omnia peccata esse paria«. »Etsi autem studet hoc dictum et similia glossis quibusdam pingere et fucare, tamen hae praestigiae disputationum non sunt utiles [!] Ecclesiae. Improprie dicta multos errores patiunt. Nec Ecclesia a Zenone, sed a Christo dogmata accipit, qui discernit inter blas-

phemias et caetera peccata, item inter peccata sanctorum et impiorum« [1]). Man sieht, es ist weniger ein dogmatischer Gegensatz, als die paradoxe und wie Melanchthon meint, für die Gemeinde gefährliche Zuspitzung, was ihn zum Widerspruch reizt. Daß alte Philosophen und speziell die Stoiker hier für Franck bestimmend waren, hat Melanchthon übrigens richtig getroffen; Franck entwickelt den Satz im Anschluß an Cicero (Par. n 6 b ff.), und stoisch ist der Satz. Aber die These hat ihr Recht; sie ist nicht aus bloßer Vorliebe für die Paradoxie entsprungen, sondern steht in Verbindung mit seinen Grundgedanken. Die äußeren Unterschiede leugnet Franck nicht; Morden ist etwas anderes als Ehebrechen; aber die Unterschiede in der That sind eben nicht das Wesentliche; das Wesentliche an der Sünde ist das Innerliche: in der Wurzel, im Unglauben sind alle Sünden gleich; ein Dorn sticht heftiger als ein anderer, aber Dornen sind sie alle (n 6 a). Einen inneren Zusammenhang zwischen den verschiedenen Aeußerungen der Sünde sucht Franck herzustellen; der praktische Zweck der Vereinfachung des christlichen Glaubens, der Zurückführung auf das eine, was not ist, wirkt hier, wie oft bei Franck, zusammen mit dem spekulativen Trieb, der in den Erscheinungen das Prinzip sucht. Und schließlich ist jener Satz nichts als die Anwendung seiner spiritualistischen Heilslehre auf die Lehre von der Sünde. Denn auch hier geht der parallele Satz voran: Alle Gebote sind nur Modifikationen des einen, ersten, daß Gott unser Gott sein soll, daß wir Gott in uns wirken lassen sollen. Die prinzipielle Gleichheit der Sünden ist erst abgeleitet aus dem Satz: alles was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde. Alle Sünde ist Aeußerung des Unglaubens, als solche gleich. Soll der Geist Gottes das ganze Leben bis in die einzelne Aeußerung des Willens und Regung der Kräfte hinein bestimmen, so ist jede Abweichung davon prinzipiell gleich; wie die Aeußerungen des Gehorsams zusammenhängen, so die des Ungehorsams (s. Par. T 5 b ff.). Die Sünden sind verschieden nach Aemtern und Werken, aber ihr Grund, Ursache und Ursprung ist gleich: jede Sünde geht aus Verachtung Gottes hervor. „Wenn ich einem 10 Gebote geb, an denen mir gleich viel gelegen ist und einer übertritt eines . . . ., hat nit der mich verachtet?" (V 1 a). Was der nicht wiedergeborene Mensch thut, ist Sünde und unrein, ob er Gott flucht oder anbetet (n 4 b). Ihre schärfste Spitze kehren diese Ausführungen wiederum gegen einen Mißbrauch auf religiösem Gebiet, gegen die selbständige Wertung religiöser Werke abgesehen von der Gesinnung des Handelnden (n 5 b).

Franck hat trotzdem unter den Sünden einen Unterschied aufgerichtet, auf den er großen Wert legt — er bringe viel Licht in die Schrift —, und der eben an die religiöse Seite und den Mißbrauch

1) Ph. Mela. Consilia ed. Pezelius 1600, p. 387.

der Religion anknüpft: den Unterschied zwischen »impius« und »peccator«; der erstere ein solcher, der obwohl er Sünder ist, doch es nicht zu sein glaubt, der immer Gott und Gottes Wort im Mund führt, ein Heuchler und Werkheiliger, ein „Biedermann der Welt"; der letztere ein offener Sünder, Zöllner, Mörder, einer von denen, gegen die Christus viel milder war. Allmählich haben für Franck die »impii« immer mehr die Züge der orthodoxen lutherischen Eiferer angenommen, die ihn verfolgen, die „in Prälaturen und Regimenten sitzen", „in der heiligen Schrift stecken bis über die Ohren", die Schriftgelehrten, noch heute die Lichter der Welt [1]). Uebrigens ist die Unterscheidung Luther entnommen: Franck selbst führt sie in der Ketzerchronik unter Luthers Lehren an (G. B. II, 170a).

Wie stark die Macht der Sünde sei und wie groß ihr Umfang, betont Franck immer wieder. Er häuft die Schriftworte, daß alle Menschen Sünder seien und schildert die Allgemeinheit des Verderbens in düsteren Bildern (Par. Z 3b). Die Benützung der Bibelworte verbindet sich dabei mit dem moralisierenden Pessimismus seiner Zeit, dessen Diktion bei Franck ihre vollkommenste Ausbildung erreicht. Deutsche, Türken, Heiden stehen sich im Sündenverderben gleich; die leibliche Geburt macht keinen Unterschied; Gott ist unparteiisch, pari conditione nascimur; die Völker sind heutzutage noch so störrisch und widerspenstig, wie das alte Israel (G. A. 95b). Der natürliche, nicht wiedergeborene Mensch ist zum Guten unfähig, tot zu allem Guten; was er thut, ist Sünde (G. A. 133b). Ehe er vom Tod zum Leben erweckt ist, kann er nichts thun. Vorher ist er Fleisch; des Fleisches Frömmigkeit hilft aber nicht vor Gott, sie ist lauter Sünde und Gräuel vor ihm. Vor dem radikalen Umschwung sind alle Werke wertlos. Was nicht Gottes Geist wirkt, ist Sünde, das „Gute" wie das Böse. Der Unreine versündigt sich ebenso mit Gott, wie mit dem Teufel, mit dem Guten, wie mit dem Bösen [2]). Man sieht, wie dies alles am schärfsten gegen die Sünde in der Religion geht. Auch in der Auffassung der Sünde ist Franck vor allem durch den Eindruck des Mißbrauchs der Religion geleitet. „Ist der Mensch noch Natur und unversetzt, so ist er nimmer böser, denn so er am frömmsten sein will" (G. A. 108a). „Aepfel vom verbotenen Baum" sind alle falsche Religion, falsche Christen, alle ihre „Bünde, Reichstage, Gottesdienste" u. s. w. (Enc. 142b). Die Marter

1) Vgl. Par. L. 1a; Auslegung des 64. Psalms B 2ab, 4ab; Türkenchronik, Beschluß S. Franci (die Schrift ist meist gegen die impii gerichtet und „ligt in stetem Kazbalg mit ihnen"); Dekl.; R. T. 2b, 25 ff.

2) Vgl. Enc. 100ab, 128b; G.A. 108a ff., 133b; Türkenchronik M 4ab — hier auch die Gleichsetzung: was nicht aus dem Glauben = Geist kommt, ist Sünde. Doch wird der obige Gedanke wieder dadurch eingeschränkt, daß die Sünde nicht unsere Natur geändert hat (Enc. 104b).

des Gewissens entsteht nicht aus Zahl und Größe der Sünden, sondern „aus einer närrischen Flucht und Affekt, daß man ein narrechts Mittel sucht, derselben zu entrinnen und den Schaden mit guten Werken will heilen“ (G. A. 237b).

Franck ist in seiner Lehre von der Sünde der deutschen Mystik gefolgt, Tauler und der deutschen Theologie. Aber der Grundgedanke derselben ist einfach und stimmt mit seiner Auffassung des Geistes zusammen. Sünde ist, wenn wir nicht Gott in uns wirken lassen. Dieser abstrakte Gedanke erhält Farbe einerseits durch die Ausfüllung mit sittlichen Erfahrungen (Egoismus, Eigenliebe u. s. w.), andererseits durch die Beziehung auf die Mißbräuche in der Religion (wir suchen das höchste Vertrauen, das wertvollste Gut in uns, statt in Gott). Dabei ist die freie Entscheidung des Willens ein Letztes, das scharf hervorgehoben wird. Die Anlage zur Sünde ist allgemein, aber Sünde und Schuld gehen aus dem Willen hervor. Nicht sowohl die Vermittlung, Uebertragung, Entwicklung der Sünde steht im Mittelpunkt der Beobachtung, sondern ihr überall gleiches Wesen, die Innerlichkeit des widergöttlichen Willens.

Schon in den Ausführungen über die Sünde hat sich ein Problem angekündigt, das nun im Zusammenhang zu behandeln ist: die Frage nach der P r ä d e s t i n a t i o n und der W i l l e n s f r e i h e i t. Die Lösung dieser Frage ist nicht allein für sich von Interesse, sie wirft auch ein Licht auf die ganze Heilsauffassung. Wie sehr sonst die radikalen Dissenters geneigt sind, die göttliche Allwirksamkeit zu betonen, gegen Luthers Prädestinationslehre machen sie beinahe alle Front, ein Zeichen dafür, daß bei ihnen neben allen spekulativen und mystischen Antrieben der moralistische Zug in der Heilslehre entscheidend ist und daß sie sich der religiösen Voraussetzungen Luthers nicht vollständig bemächtigt haben.

Der Gegensatz zwischen Luther und Erasmus in der Frage der Prädestination hat die Zeitgenossen mächtig bewegt. In voller Schärfe treten sich zwei konsequente Auffassungen gegenüber, die eine getragen von dem ursprünglichen religiösen Pathos, das in kühner Kraftentfaltung die neue Heilserfahrung in ihre letzten Voraussetzungen und Konsequenzen entwickelt, die andere mit aller Feinheit und Schärfe eines an den alten Philosophen und Kirchenlehrern geschulten Scharfsinns ausgerüstet, dazu den religiösen und noch mehr den ethischen Motiven nicht fremd. Der Führer der älteren Reformpartei und der schöpferische Geist der Reformation standen in dieser einschneidenden Frage einander als Feinde gegenüber. Der Humanismus war schon zu selbständig entwickelt und hatte eine zu sehr verschiedene Grundstimmung, als daß er sich ohne Kampf hier hätte Luther fügen können. An der griechisch-römischen Moral hatte sich seine Lebensanschauung emporgerankt, und

für diese war die Selbständigkeit des sittlichen Individuums selbstverständlich; nichts lag den humanistischen Gedanken ferner, als die Prädestinationslehre. Der selbständige Wert des Guthandelns, die Moral des freien Mannes als eine letzte Instanz war im Kampf mit der Hierarchie ein geistiger Rückhalt gewesen, der immer mehr ins Bewußtsein auch der ungelehrten Zeitgenossen überging.

Das Gewicht dieser Frage hat auch Franck empfunden, mehr als andere, denn die letzten Motive hüben und drüben waren zum großen Teil in ihm vorhanden wie in wenig anderen. Persönlich war er nicht gebunden: mit Luthers Kirche hatte er gebrochen und Erasmus hatte seine Ausweisung aus Straßburg veranlaßt. Aber noch in der Uebersetzung der Diallage hatte er Luthers »de servo arbitrio« beistimmend angezogen; auf der andern Seite war die moralistische, an die antike Philosophie anklingende Stimmung des Humanismus in sein Denken und Fühlen übergegangen. Noch besonders verwickelt wurde die Frage im Zusammenhang seiner Gedanken; er hatte sie doch spekulativ genug aufgefaßt, um hier das Gefühl eines Problems zu haben, das dringend einer Lösung bedurfte. Die Allwirksamkeit Gottes ist ein Gedanke, dem er gern bis in seine entfernten Folgen nachgeht. Wäre er wirklich nichts als „Pantheist" gewesen, wie er oft geschildert worden ist, so hätte es für ihn keine Schwierigkeit gehabt, auch das Heil ohne Rest auf göttliche Ursächlichkeit zurückzuführen. Die mystischen Kategorien kamen dem entgegen; manche von diesen setzen freilich insgeheim die Selbständigkeit des menschlichen Wirkens Gott gegenüber voraus, aber sie ließen sich gut im Dienst eines spekulativen Pantheismus verwerten, der die Freiheit des Menschen beschränkt oder aufhebt. Es war der Einfluß des Humanismus, sein moralischer Standpunkt in Verbindung mit rationaler Reflexion und einzelnen religiösen Triebfedern, der sich dem entgegenstemmte. Franck ist hier Schüler der alten Philosophen, Anhänger des Erasmus und moralisierender Beurteiler seiner Zeit. Wie stark diese Seite in ihm ausgebildet ist, gleichsam als ein Gegengewicht zur Mystik und zur spekulativen Gottesbetrachtung, aber auch als ein Hindernis für die volle Aufnahme der religiösen Grundgedanken der Reformation zeigt die Thatsache, daß er unerschüttert an der Behauptung der menschlichen Freiheit festgehalten hat. Die Lösung, die er gefunden hat, hat ihn eigene Wege, aber doch näher an Erasmus hin, als zu Luther geführt.

Schon in der Uebersetzung der Diallage ist er mit dem Problem beschäftigt; in allen seinen größeren Schriften kehrt es wieder; man sieht, es ist hier ein Punkt, an dem sein Denken immer aufs neue eingesetzt hat. Er bekennt (G.A. 126 a), daß ihm hierin keiner genug gethan habe von den Alten und Neuen, die darüber geschrieben haben. Er bemerkt, daß die Väter nicht durchweg zusammenstimmen „und geben etwa nur zu viel dem freien Willen" (Par. p 8 b). Ein andermal

sagt er: „Die Väter sind meines Gedünkens fast insolentes und ungeschickt von der Prädestination, daß ich mich nit allenthalb ihrem Wahnwill unterschreibe, auch so sie den Buchstaben der Schrift darum haben, Gott hat hie alle Menschen zu Narren gemacht, darum will ich sie auch an vielen Orten nit anziehen" (G.A. 149 a). In der Ketzerchronik führt er die Aussagen der Kirchenlehrer (z. B. Augustins, Bernhards) gegen den freien Willen an und bemerkt, daß sie im Widerspruch mit der Lehre der katholischen Kirche stehen; andererseits führt er z. B. Hubmeiers Meinungsäußerung für den freien Willen an. Hier tritt auch eine Sekte der »Praedestinati« auf, mit dem Bemerken: „Diese Ketzerei geht auch jetzt gewaltig auf der Bahn um bei vielen. Welche propositio die Guten von dem Guten ableitet und die Bösen zum Bösen reizt. Dawider ist Ez. 18 und 33, Jerem. 18" (G.B. II, 182 a). Die einen räumen dem freien Willen zu viel, die andern zu wenig ein; niemand will den „königlichen Mittelweg" gehen; am besten unter den Alten ist noch Augustin (G.A. 117 a ff.). Die Schrift ist in dieser Frage zwiespältig und ihr schließt er sich an in den Paradoxen, von denen eine größere Zahl die Frage behandelt. Die wichtigsten sind: Nr. 19: »Certa stant omnia lege«, Nr. 20: »Voluntati Dei nulla resistentia«, Nr. 21: »Dei praescientia, voluntas et praedestinatio nulli importat necessitatem«, Nr. 22: »Deus omnia omnibus«, Nr. 264: »Arbitrium hominis et liberum et captum«, Nr. 265: »Ad praeviam gratiam etiam capta voluntas libera«, Nr. 166: »Voluntas ut cogitatus non potest cogi«, Nr. 167: »Voluntas respondet homini, liberi libera, servi capta«, Nr. 268: »Voluntas omnis simul libera est, simulque capta«.

Francks Ausführungen lassen sich unter folgende Hauptpunkte unterordnen.

A. Gott weiß unsere freien Handlungen voraus; in diesem Voraussehen ist keine Nötigung enthalten. Genauer ist Gottes Vorauswissen eigentlich kein Vorauswissen. In Gott, auf den die Kategorien der Zeit nicht anzuwenden sind, gibt es keine Vergangenheit und Zukunft, kein Heute und Morgen, ein bloßes Jetzt. Er sieht die freien Handlungen nicht voraus, sondern als gegenwärtig; Wirklichkeit und Notwendigkeit fallen für ihn zusammen: wenn ich einen essen sehe, oder gehen sehe, so muß er essen oder gehen. Die Vorsehung ist für ihn nur „Einsehung und Ordnung" [1]).

Dieses göttliche Wissen enthält keine Nötigung; so wenig ich die Schuld trage, wenn ein Mensch, den ich vom Turm aus zum Thor hinausgehen sehe, einem Hinterhalt entgegenläuft (Par. D 8 a). Aus Gottes Vorwissen fließt seine Wahl (V.B. 88 b), diese ist also durch

1) Par. E 5 a ff. In den Beispielen geht dann faktisch das „zugleich" oft in ein „nachher" über.

das menschliche Verhalten bestimmt. So „holt auch Paulus die Prädestination aus Gottes Vorwissen, Röm. 8“ (V.B. 89 a). Schon die Reflexion darauf, daß Gott nicht an die Grenze der Zeit gebunden ist, schließt darum manchen Irrtum über die Prädestination aus (Par. E 6 a).

B. Gott gibt dem Menschen die Kraft zum freien Wählen und richtet sich nach seiner sittlichen Beschaffenheit: er ist im Bösen bös. Gott ist eine „freifolgende“, „freifließende“, „ausfließende Kraft“. Er will einem jeden, wie dieser will, dem Guten gut, dem Bösen bös (Par. E 1 a). Gott will in einem jeden so, wie er ihn findet, wie er sich darbietet (ib. 1 a b). „Reichen wir ihm den Zundel und sein Bild, das er in uns gelegt hat, mit Verläugnung unser selbst dar, so schlägt er darein das Feuer göttlicher Liebe, den heiligen Geist. Kehren wir uns aber von ihm ab, so auch er sich von uns“ (E. 1 b). Gott ist ein „gemeiner freier Will, wie ihn ein jeder zu sich reißt“ (ib. 2 b). Will der Mensch nicht wie Gott will, so will Gott wie der Mensch will (ib.), ebenso wie die Sonne sich nach der Beschaffenheit des Gegenstandes richtet: das Wachs macht sie weich, den Koth hart (Par. F 7 a). Oder mit einem andern, von Franck unzähligemal wiederholten Bild: aus derselben Blume saugt die Biene Honig, die Spinne Gift (F 8 a). So wirkt Gott in uns nach der Natur des Instruments (F 7 b). Die allgemeine Regel, daß sich alles nach der Beschaffenheit des Menschen richtet, kommt hier zur Anwendung: „wer blitzblaue Brillen auf hat, dem erscheint alles blau“; Gott und die Kreatur ist so, wie wir sind, alle Speise richtet sich nach unserm Mund (Par. E 2 b). Franck hat diesen Gedanken oft in scharfer Zuspitzung so ausgedrückt: Der an sich willlose, personlose Gott erhält erst in uns Willen und Person und wird „in Summa ein Mensch“ (Par. E. 3 a). Die Tragweite dieses Gedankens ist später zu untersuchen. Es scheint, als ob damit Gott der Wille und die Persönlichkeit abgesprochen wäre. Aber in denselben Ausführungen ist dann wieder ein bestimmter göttlicher Wille vorausgesetzt: Gott an sich will nicht nichts, sondern „allweg Gutes“ (E 2 b). Es bleibt also, daß Gott, wo der Mensch nicht seinen Willen annimmt, sich dem — damit eo ipso bösen — Willen des Menschen anbequemt.

C. Die Läugnung der menschlichen Freiheit ist verwerflich und tastet den Charakter Gottes an. Denn sie macht erstens Gott zum Tyrannen und setzt an die Stelle der Freiheit den Zwang. „Wo der Geist Gottes ist, da ist Freiheit, keine Gewalt, Tyrannei, Partei oder Nothzwang, daß er den mit Gewalt zum Himmel nöthe, beim Haar ziehe, noch den andern mit Gewalt in die Höll stoße und seiner Gnad entsetze“ (Par. q 1 a). Gott ist kein Tyrann, er will uns nicht wie „Blöcke“, „Steine“, wie „Stein und Blech“ „ziehen und nöthen“ (Par. F 7 a b, p 1 a; G.A. 117 a;

V.B. 88 b; R.Chr. 6 b). Er ist gerecht und fordert nicht mehr, als dem Menschen zu thun möglich ist (Par. a 1 b), wir müssen uns hüten, ihm die Schuld aufzubürden (o 8 a). Gezwungener Wille, erzwungene Liebe, aufgezwungene Gnade sind Begriffe, die sich selbst aufheben. „Genöter Will oder Lieb ist kein Will oder Lieb, sondern ein angenommen, gedichtete Weis, der Will ist Meister und was ein jeder will, das will er frei, sonst heißt es nit ein Will; darum spricht man: ich wills mit Willen thun" (Par. p 7 b). „Gnad ist nit Gewalt oder ein Nothfall, sondern ein frei Angebot" (Par. o 2 b). Zwei Gedanken ergänzen sich hier. Einmal der Zwang ist Gottes unwürdig, die strenge Prädestinationslehre macht aus Gott einen tyrannischen, parteiischen Menschen; könnte Gott einen zwingen, so müßte er alle zwingen; denn er ist kein Anseher der Person (R.Chr. 6 b). Zweitens die Freiheit ist im Christentum ein an sich wertvolles Gut. „Das neutestamentisch Volk ist ein frei Volk; nichts ist so sehr wider die Art des N. T. als Noth und Gewalt, welches der Gnade und Freiheit Gegensatz ist" (Par. o 2 b). Der Wille ist frei geschaffen, nach dem Bild Gottes (Par. n. 8 a, p. 8 a u. ö.). Es ist wichtig, wie hier Franck Gedankenreihen, die sich sonst entgegenlaufen, verknüpft hat: Der freie Wille, der sonst in einem Gegensatz zum Wirken des göttlichen Geistes oder Worts im Menschen zu stehen scheint, wird hier in das göttliche Ebenbild aufgenommen, also zu dem dem Menschen ursprünglich verliehenen Geistesbesitz gerechnet. Dadurch fällt ein Licht auf Francks Bestreben, die Aneignung des inneren Worts stets als eine That freier Ueberzeugung darzustellen, wie dies in Kapitel 3 gezeigt worden ist. Daß der Mensch mit freier Willensentscheidung das innere Wort in sich aufnehmen kann, geschieht auf Grund des ihm verliehenen göttlichen Ebenbildes: auch hier wirkt Gleiches auf Gleiches. Alle die obigen Ausführungen stehen übrigens auch in Beziehung zu Francks eigener religiöser Stellung: die Abneigung gegen jedweden Zwang in der Religion, die Besorgnis, es möchte die Aufnötigung der Gnade, wie sie Gott angedichtet wird, von den Kirchenhäuptern auch praktisch geübt werden, bildet den Hintergrund. Und er beruft sich auf diese Freiheit wie auf ein angeborenes, natürliches Recht. In der Deklar. sagt er, er habe erfahren und an sich selbst gelernt, „daß unserem Gemüt diese Freiheit von Natur ist eingepflanzt, daß es lieber geführt, und angewiesen, denn notzogen sein will".

Zweitens wirft die Läugnung der Willensfreiheit die Schuld auf Gott. Adam warf seine Schuld auf Eva, Eva auf die Schlange, Kain auf sich selbst, „ihr keins aber, wie jetzt viel, auf Gott." „Viel aber machen jetzt aus Gott ein Erzsünder, und stoßen den Dorn ihrer Sünd dem unschuldigen guten Gott in den Fuß, als der alle Sünd in allen vollbring, also daß sie müssen sünden und nit anders könnten, denn

wie Gott in ihnen wölle und wirke“ (Par. G 5 a b, vergl. p 6 b; V. B. 89 a).

Mit Aufhebung des freien Willens ist weiter alle Zurechnung und Schuld aufgehoben. „Wäre nun kein freier Will nit, und müßte absolut also alles geschehen, wie Gott wollt und wirkt, so wäre kein Sünd, alle Straf unbillich und alle Lehr vergebens, und ein Affenspiel, daß Christus über die Blindheit der Pharisäer trauert . . .“ (p 6 a). Läugnet man ihn, so muß man der ganzen Schrift Gewalt anthun, die die Schuld dem Menschen zuschreibt (p 6 b).

Eine »gratia irresistibilis« und »inamissibilis« gibt es nicht. Die empfangene Gnade kann wieder verloren gehen, wie Saul, Demas, Nikolaus u. s. w. beweisen. Nur wer bis ans Ende beharrt, wird selig (Par. p 5 b; G.A. 119 b).

D. Recht verstanden verletzt die Willensfreiheit weder die göttliche Allwirksamkeit noch die alleinige Begründung des Heils durch Gott.

Denn erstens entspringt die Anknüpfung der Seligkeit an bestimmte Bedingungen dem göttlichen Willen. Es ist richtig, indem der Mensch die Freiheit der Wahl hat, nimmt er eine Ausnahmestellung gegenüber der übrigen Kreatur ein, die oberflächlich angesehen eine Beschränkung des göttlichen Wirkens zur Folge hat. Alle Dinge haben ihr Gesetz, das sie nicht übertreten können; am Faden der Notwendigkeit läuft das ganze übrige Geschehen ab. Der Mensch allein hat den Willen frei zu wählen und zu wollen (Par. E 2 a). „In die Freiheit ist der Mensch vor andern Kreaturen allein gestellt, daß Gott nit ohn oder wider sein Willen mit ihm will handeln. Denn der Vogel singt und fleugt eigentlich nit, sondern wird gesungen und in den Lüften daher tragen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fleugt. Er ist aller Wesen Wesen, also, daß alle Kreaturen voll sind sein, thun und sind nit anders, denn sie Gott heißt und will. Allein diese Unterscheid hat es mit dem Menschen, daß er ihn mit seinem freien Willen, den er ihm auch geben hat, führen und nit ohn sein Willen wie andere Kreatur ziehen will“ (Par. p 1 a). Ist damit nicht das göttliche Wirken beschränkt? Franck antwortet: nein, denn Gott kann alles, was er will, er will aber nicht alles, was er kann (Par. o 7 b, p 8 b). Der Inhalt seines Willens ist das Gute. Aber er will die Seligkeit der Menschen nicht absolute, sondern conditionaliter, „mit Geding und Mittel, die er uns dazu hat fürgeschlagen“; er will uns nur mit unserem freien Willen selig machen (Par. p 8 b, q 1 a b).

Zweitens ist die Sünde vor Gott keine Wirklichkeit, sie geht nicht gegen Gott, sondern gegen den Menschen selbst. Gott wirkt alles in allen, ausgenommen die Sünde. Wäre die Sünde etwas, so würde sie Gott auch wirken,

aber sie ist „von Gott nie erschaffen, sondern kommt von dem Eigentum und eiteln Nicht, daraus der Mensch erschaffen ist, her“ (Par. Nr. 2, B. 3 b). „Die Sünde kann Gott nit wirken, denn sie ist nichts, Gott aber muß etwas wirken (H 5 b). Die Sünde ist darum allein wider uns und eigentlich nit wider Gott“; sie kann die göttliche Seligkeit nicht trüben (Par. Nr. 9, C 1 a). Auf den Zusammenhang mit der Auffassung des Sündenfalls als eines Rückfalls in das Nichts, aus dem der Mensch geschaffen war, ist oben hingewiesen worden. So richtig der Gedanke ist, daß die Sünde kein Zweck des göttlichen Wirkens ist, so bedenklich ist die metaphysische Anknüpfung an das „Nichts“ und die Läugnung der Realität der Sünde für das göttliche Bewußtsein.

Drittens: Gott führt seine Pläne trotzdem durch, indem er das der freien Willensentscheidung folgende Wirken des Menschen ihnen einordnet. Es ist scharf zu scheiden zwischen Wollen und Wirken. Nur das erstere ist frei. Das Wollen gehört dem Menschen, das Wirken Gott zu (Par. E 2 a). Der Wille ist „nicht frei zu wirken sondern allein zu wöllen und erwählen“ (o 8 b). Das Wirken ist Gottes Sache. „Gott ist allein ein Beweger und Wirker aller Ding. Alle Kreaturen thun nichts wirklicher Weis zu ihrem Werk, sondern allein leidender“ (ib.). So benützt Gott die Menschen zu seinen Plänen: Assur, Pharao, Josephs Brüder; so geschieht zugleich Gottes und des Menschen Wille. „Gott braucht einen jeden mit seinem Willen nach seinem Willen und zu seinem Willen“ (Par. E 4 a b). Nur das innere Gebiet des Willens ist frei — Franck citiert gerne das Sprüchwort „Gedanken sind zollfrei“ (Par. F 5 a u. o.). Aber auch andere Töne klingen bei dieser Abgrenzung mit, Erinnerungen an die stoische Philosophie: das Werk kann verhindert werden, der Wille ist frei. „Ob man gleich die Glieder gewaltiget, den Leib fahet, ja gar tödt, ist doch unser Will nit gewaltiget, gefangen und getödt, sondern wie Gedanken zollfrei sind, also der Will alles Notzwangs“ (Par. P 7 b). Die Bestimmung, daß der Wille nicht Substanz ist sondern Accidenz, hängt mit dieser Abgrenzung zusammen, ebenso die Auffassung, daß die Willensentschlüsse des Menschen ein bloßer unwirksamer „Conat“ sind. Daß der Wille im Bewußtsein Wirklichkeit hat, wird nicht geläugnet, aber das Schema der äußeren Realität ist so bestimmend, daß die Bewußtseinsrealität bei Franck trotz energischen Anläufen nicht zum Recht kommt. So erscheinen die Vorgänge im Bewußtsein immer von minderer Realität, als die in der äußern Natur; Franck ist selbst in ganz entgegengesetzter Richtung vorangeschritten — die Stellung des Bewußtseins entscheidet über die Beschaffenheit der Dinge, vgl. unten Kap. 5 —, aber der metaphysische Grundsatz hält ihn immer wieder zurück, daß, was wirklich ist, von Gott unmittelbar mit Notwendigkeit gewirkt ist; da bleibt für den freien Willen kein Raum, also muß er

vom Wirken und der Wirklichkeit abgelöst werden. Und das bleibt bedenklich, so lange dann trotzdem die äußere Wirklichkeit als alleinige Substanz und Realität betrachtet wird — und diesen Gedanken hat auch Franck nicht durchbrochen.

Viertens ist die Freiheit der Willensentscheidung ein Werk der göttlichen Gnade, da der an sich freie Wille faktisch in der Sünde gefangen ist. Hier ist Francks Lehre weniger durchsichtig. Zwar die Gedanken sind klar: Durch eine Aeußerung seines freien Willens ist der Mensch „in Adam" unter die Herrschaft der Sünde gethan, sein Wille ist thatsächlich gefangen, er ist nur noch „frei" zur Sünde, zum Guten unfähig, der Sünde Knecht. So ist der „gefangene Wille" zu verstehen bei Augustin und allen Vätern, nicht anders. Was aber in Adam verloren gegangen ist, ist durch Christus wiedergebracht: durch Gottes Gnade ist „in Christus" der Wille wieder befreit — nun aber nach der herrschenden Darstellung nicht zum Guten allein, sondern erst recht zu eigener selbständiger Entscheidung für oder wider den göttlichen Willen (vergl. Par. n 8 b, o 1 a b, p 7 a; G.A. 120 a ff.). So lang der Rahmen der Heilsgeschichte feststeht, sind das ganz durchsichtige Gedanken; aber das ist bei Franck nicht der Fall. Adam ist in uns, Christus ebenso; Sündenfall und Gnadengabe sind nicht große Einschnitte in der objektiven Heilsgeschichte, sondern Darstellungen von Vorgängen in uns. Man darf sich nur fragen: ist es nach Franck so, daß die Heiden, die nichts von Christus wissen, faktisch seit Adam einen gefangenen Willen haben? Dann ist die Willensfreiheit bei ihnen illusorisch, und alle die übeln Folgen, die Franck vermeiden will, Parteilichkeit Gottes u. s. w. ergeben sich. Also muß der „innere Christus" der Befreier sein, die Gnade nicht an das geschichtliche Christentum gebunden (vergl. o 7 b: „in diesem Samen hat er alle Heiden benedeiet, gefeiert und angenommen"). Aber dann läßt sich die Befreiung schwer als Moment für sich festhalten: mit der Gefangennahme des Willens ist alsdann überall die göttliche Gnade verknüpft, die den Willen trotzdem frei hält — man muß denken zu immer neuer Entscheidung für oder wider Gott; wie sie sich verhält zu der ursprünglichen durch den Sündenfall abgebildeten widergöttlichen Entscheidung im einzelnen Menschen, die seinen Willen knechtet, wird dann nicht beschrieben. Sobald man den Hintergrund der objektiven Heilsentwicklung verschwinden läßt, wird Francks Gedanke unsicher: es ist das später weiter zu verfolgen.

Franck hat daneben, einem richtigen Zug nachgebend, diesen Gedanken von der Befreiung des Willens durch die Gnade, dadurch geändert, daß er auf einen höheren materialen Begriff von Freiheit übergeht. Die wahre Freiheit besteht nur durch Gottes befreiende Gnade, aber das ist dann nicht mehr die Freiheit der Wahl zwischen Gut und

Bös, sondern die dem göttlichen Willen aus eigenem Antrieb zustimmende Freiheit. So kann Franck sagen: Ohne die Gnade ist der freie Wille nur ein öder Titel und Name ohne ein Ding, und ein Prädikat ohne ein Subjekt (o 3 a). So lang der Mensch Christus nicht annimmt, so lang hat er keinen freien Willen, sondern ist ein Knecht der Sünde (o 3 b); so sagt Christus selbst, daß die Wahrheit uns frei machen werde (o 4 a).

Diese Erwägung führt weiter dazu, daß, fünftens, im Gläubigen Gott allein das Heil wirkt. „Wir thun nichts zu unserer Seligkeit, wir leiden sie nur" (Par. o 8 b, p 1 a; V.B. 89 a). Hier drängen sich nun noch einmal die entgegengesetzten Motive zusammen, ohne einen endgiltigen Ausgleich zu finden. Das Heil soll allein von Gott stammen, eine eigentliche „Mitwirkung" des Menschen soll ausgeschlossen sein. Aber sein Wille soll doch einstimmen, und diese Einstimmung ist doch eine Bedingung, an der das Heil nach Gottes Willen selbst hängt. Auch hier macht sich die Unterscheidung zwischen Willen und Wirken geltend: die Kraft, die das Heil wirkt, stammt allein von Gott — wo ist ein „Wirken", das nicht aus Gott hervorgehen würde? (Par. p 2 b). Aber der Wille soll doch einstimmen — es bleibt nichts übrig, als ihn nicht als wirkende Kraft gelten zu lassen, sein „Mitwirken" als ein „Erleiden" zu verstehen — aber ist er dann noch ein freier selbständig entscheidender Wille?

Franck hat mit diesen Schwierigkeiten gerungen, mit feinem Gefühl für die zu Grund liegenden Motive, aber er ist nicht Herr über sie geworden. Die Widersprüche bleiben, durch ausgleichende Formeln und Beispiele ungenügend verdeckt. Allem Einlenken des Menschen geht die göttliche Gnade vorher — auch Franck kennt den Begriff der »gratia praeveniens« [1]) — aber „zu dieser angebotenen, vorgehenden Gnade ist der Mensch frei". Gott erweckt die Lust und den Willen im Menschen, auf das Angebot einzugehen, indem er ihn vorbereitet und lockt „mit seinem vorgehenden lieblichen Werben und Gnade", er sucht uns willig zu machen, wie man ein Kind an sich lockt mit einem roten Apfel (Par. o 3 a b); zur Unterstützung wird auf die Kraft des inneren Worts hingewiesen, das ja nie ohne Gnade sei (ib. 2 b). Franck will auch den Ausdruck „mitwirken" im eigentlichen Sinn ausgeschlossen haben: Gott gibt uns aus Gnaden die Ehre, uns „Mitwirker" zu heißen (Par. p 1 a, 2 b; R. Chr. 57 b). Einzelne Beispiele führen freilich darauf, daß die Mitwirkung verschwindet — wir willigen leidend ein, wie die Axt, mit der der Bauer schlägt (p 2 b) — aber dann verschwindet auch die freie „Einwilligung", die Franck festhalten will. Und das oft wiederholte Bild von der Braut, die dem Bräutigam still halten und ihre Einwilligung geben muß

1) Vgl. Par. F 8 a; H 1 a, o 5 a; G.A. 123 b; R. Chr. 6 a, 57—59.

(vergl. Par. o 2ab; G. A. 122a ff. u. o.), führt immer wieder nach der andern Seite: Ein „Mitwirken" ist nur insofern ausgeschlossen, als ein „Wirken" überhaupt beim menschlichen Willen ausgeschlossen ist: faktisch bleibt doch die Entscheidung des Menschen ein selbständiger Faktor gegenüber dem Wirken der göttlichen Gnade. „Summa wir müssen einen freien Willen nit vor der Gnad, oder ohn die Gnad, sondern zu der vorgehenden Gnad zulassen" (p 6b). Franck hat auch hier ein Volkssprichwort bei der Hand: des Menschen Wille ist sein Himmelreich (R. Chr. 6b). Wir kommen ins Reich Gottes durch unsere Einwilligung (R. Chr. 9a). Die beiden Worte, mit denen Franck den Widerstreit zu versöhnen meint, decken ihn nur aufs neue auf: „Der Mensch thut bei der Wiedergeburt so wenig wie bei der ersten Geburt" und das Augustinische: „Der dich ohne dich geschaffen hat, wird dich nit ohne dich selig machen" (Par. p 2b, q 1b; G. A. 121b).

Man wird urteilen müssen, daß Francks Darlegungen sich auszeichnen durch eine gewisse Freiheit der Bewegung, die die Gegensätze zu ihrem Recht kommen läßt [1]), durch ein Verständnis für die den Streit herbeiführenden Motive — wie er denn klar die beiden einander gegenüberstellt: 1) In unserer Hand liegt die Entscheidung für oder gegen das Heil; die Schuld fällt auf uns, nicht auf Gott; 2) Wir thun nichts zu unserer Seligkeit, diese ist allein durch Gott gewirkt. Aber die Lösung erweckt mehrfache Bedenken: schon der Mangel an einer Trennung zwischen dem natürlichen Wirken Gottes und seinem Heilswirken; dann die damit zusammenhängenden Wendungen, daß Gott sich nach der Beschaffenheit des menschlichen Willens richte und daß die Sünde vor ihm nichts sei; sodann die Unsicherheit, wo die den Willen befreiende Gnade einsetzt. Vorsichtig eingeschränkt behauptet sich am Ende die Willensfreiheit in ihrer Selbständigkeit; für das Verständnis von Francks Gedanken ist das von entscheidender Wichtigkeit. Der metaphysische Gedanke der Allwirksamkeit Gottes macht an dieser Schranke Halt; die religiöse Energie, mit der Luther und Zwingli die Prädestination behauptet haben, ist nicht voll entwickelt. Als Sieger geht hier schließlich das an den alten Moralphilosophen ausgebildete, in der Schule des Humanismus gereifte moralische Bewußtsein hervor. Männer, die innerhalb der Reformationskirchen standen, nicht außerhalb wie Franck, haben vielfach im Grund dieselbe Stimmung gehabt, wie

1) Franck konnte der strengeren Durchführung der göttlichen Kausalität so weit entgegenkommen, daß er in seinem Bittschreiben um Aufnahme in Ulm schreiben durfte: „Gott, in deß Hand aller Menschen Herzen stehet, daß ers hinneige, wohin er wöll" (Alemannia, 4. Bd., 1877, p. 25 o.).

er, und nur Luthers übermächtiger Geist hielt sie zurück, diese Richtung zu verfolgen. Für eine Seite in Francks Denken war der ungelöste Dualismus kein Nachteil, sondern ein Vorteil: für sein Verständnis der Geschichte. Denn hier erwuchs ihm nun die Aufgabe, die verwickelten Fäden des göttlichen und des menschlichen Wirkens zu verfolgen, und das eigene Wollen des Menschen, wie die übergreifenden göttlichen Pläne zum Recht kommen zu lassen. Für die Frage nach der entscheidenden Auktorität und der Vermittlung des Heils bei Franck ist mit dieser selbständigen Betonung der moralischen Entscheidung ein wichtiger Anhalt gegeben. Das dem Enthusiasmus entgegengesetzte Moment der rationalen Prüfung wird dadurch gestärkt, neben die unmittelbare Kraft und Wirkung des inneren Worts tritt nun ein relativ selbständiger Faktor: die sittliche Entscheidung und Entwicklung des Menschen. Von Anfang an war er in Francks oberstem Prinzip angedeutet: denn er hat überall die Forderung aufrecht erhalten, daß das innere Wirken des göttlichen Geistes in freier Ueberzeugung angeeignet werden solle, im Gegensatz zu aller äußeren Unterwerfung unter fremde Auktoritäten. Dieses kritische, die Selbständigkeit des Individuums eifersüchtig wahrende Moment in der Bestimmung der Auktorität und der Aneignung des Heils erhält nun seine breite Grundlage und Festigung in der Selbständigkeit des sittlichen Bewußtseins auch gegenüber dem göttlichen Heilswirken. Nicht allein das religiöse Individuum in seinem rein innerlichen unvermittelten Besitz des göttlichen Lichtes wehrt sich gegen den Zwang mechanischer Auktorität, sondern auch das moralische Individuum in seiner sittlichen Selbständigkeit. Wenn man so Francks Freiheitslehre der gefährlichen Nachbarschaft von Luthers Prädestinationslehre entzieht, im Vergleich mit deren religiöser Tiefe seine Lösung immer flach erscheint, muß man anerkennen, daß in ihr doch ein Weg eingeschlagen war, der nicht zu neuen Heilsgedanken, wohl aber zu neuen Einblicken in das ethische Wesen des Menschen, zu der Erkenntnis des selbständigen Wertes der freien Persönlichkeit führt, also auf eine Linie, in welcher Franck als der Vorläufer der deutschen idealistischen Philosophie, und speziell der Ethik Kants erscheint.

Wie wird nun die Heilsaneignung selbst dargestellt? Der Geist soll sie vermitteln und zwar allein: — wie stellt sich sein Wirken psychologisch dar, und wie verhält sich die menschliche Selbstthätigkeit zum göttlichen Wirken?

Der Weg zum Heil ist für alle derselbe (Par. M 2b; G. B. II, 212a). Das einheitliche Prinzip der Heilsübertragung ist das Wort oder der Geist (G. A. 133b). Dagegen gibt es eine Menge Bezeichnungen für die Art und Weise der Heilsaneignung. Dies schon deshalb, weil dieselbe ja bei Franck nicht an das geschichtliche Christen-

tum gebunden ist. Er hat gerne auch Formeln, Lehren und Bilder für den Weg zu Gott verwendet, die auf dem klassischen Boden erwachsen sind. Alles was vom Christen verlangt wird, ist in der Mahnung »Sustine et abstine« (Spri. II, 133 b) oder »Patere et abstine« (Par. R 8 a) zusammengefaßt. Daß Gott auf den Glauben sieht, nicht auf die Werke, haben schon Philosophen erkannt, so Cicero (Par. n 3 a). Speziell Sokrates ist ein Vorbild der Gelassenheit, indem er nichts besser weiß, als daß er nichts weiß (Enc. 127 b). Die Wiedergeburt wird mit „dem seltsamen Vogel Phönix“ verglichen (Enc. 136 b). Aber auch die spezifisch christlichen Ausdrücke gebraucht er neben einander und setzt so viel als möglich alles einander gleich, was nach der Bibel notwendig ist, um zu Gott zu kommen: Glauben, Liebe, ein gelassenes Herz, die Haltung des „Sabbat“, Selbstverläugnung, Wiedergeburt, Kindlichkeit, Rechtfertigung u. s. w. Diese Gleichsetzung der verschiedenen Bezeichnungen ist für Franck überhaupt charakteristisch, aber sie erreicht hier ihren Höhepunkt: in mehreren Schriften (Par.; G. A.; V. B.) häuft er recht geflissentlich die Bibelstellen zusammen, in denen eine Verheißung der Seligkeit mit irgend einer Bedingung enthalten ist; damit will er nicht die Mannigfaltigkeit von Bedingungen der Heilserlangung hervorheben, sondern die Fülle von Bezeichnungen für e i n e Sache. Eines ist not, um ein Christ zu sein; aber es läßt sich auf die allerverschiedenste Weise benennen, der Heilsweg ist an keine Formel gebunden. Schon darin liegt ein Gegensatz zu der siegenden reformatorischen Partei, denn diese drang auf eine scharf abgegrenzte Bezeichnung der Art der Heilsgewinnung. Die Verhandlungen der protestantischen und katholischen Theologen um eine ausgleichende Formel drangen auch an sein Ohr: er hielt diesen Weg für falsch und sah in ihm Streit um den Buchstaben. Er selbst gab alle Formulierungen preis, er ließ selbst gelten, daß die Werke rechtfertigen, es war ihm ein Unding, daß erst Luther den rechten Heilsweg allein wieder entdeckt haben sollte. Aber in den verschiedensten Formen suchte er doch e i n e n Grundgedanken auszuführen: der Mensch kann mit eigenem Wirken nichts zu seinem Heil thun, er muß allein den Geist Gottes in sich wirken lassen; dieses Erleiden der göttlichen neuschaffenden Kraft ist die einzige Forderung an den Menschen; damit wird aber in ihm ein Prinzip des neuen Lebens begründet, das als göttliche Kraft nicht unthätig sein kann, sondern sich auswirken muß in der Fülle der Werke. Er hat selbst bemerkt, daß er diesen Gedanken in seiner mystischen Darstellung (Forderung der Gelassenheit, des „Sabbats“) mit manchen Täufern gemeinsam habe; er tadelt nur, daß sie zu diesem Heilsweg eine äußerliche Absonderung für nötig halten (G. B. II, 195 a b). Neben der überwiegend mystischen Formulierung hat er ebenso häufig die evangelische: allein der Glaube rettet. Er stumpft die scharfen Spitzen soweit ab, daß Luther und Tauler sich in der

Heilslehre vertragen. Die Grenze gegen die katholische Auffassung, soweit sie nicht mystisch ist, ist schärfer; doch sucht er durch eine engere Beziehung zwischen Glauben und Werken den letzteren eine gesichertere Stellung zu geben und die Gefahren des protestantischen Grundgedankens zu vermeiden. Man sieht, in der Fassung der Lehre sucht er möglichst den streitenden Parteien entgegenzukommen, die Formeln der Theologen empfindet er als einen einengenden Zwang; was dann doch seinen Ausführungen bestimmtere Farbe gibt, ist der Gegensatz zu den Irrtümern, zu der falschen Auffassung des Heils, die er ringsum verbreitet sah: dem öden Werkdienst und der pharisäischen Werkheiligkeit im Pabsttum und bei manchen Täufern ohne das innere Prinzip der Erneuerung; dem „gedichteten, werklosen, faulen Glauben“ bei vielen Evangelischen, der beweist, daß gegen den Trieb, sich die Religion bequem zu machen, keine Formel hilft.

Es soll nun zunächst dargestellt werden, wie mit dem Heil ein von dem alten Leben sich scharf abhebendes neues Prinzip in den Menschen eintritt, was besonders mit Hülfe des Begriffs „Wiedergeburt“ ausgesprochen ist; sodann daß die Kraft dieser Erneuerung, die alleinige Quelle des Heils Gottes Wort oder Geist ist, der rein innerlich wirkt, also nicht gebunden ist an irgendwelche äußere Vermittlung sei es sichtbarer Zeichen oder geschichtlicher Vorgänge. Weiter soll die Darstellung der Heilsaneignung zunächst unter vorwiegend mystischen Kategorieen, dann unter vorwiegend reformatorischen Kategorieen gegeben werden; letzteres führt auf die Bestimmung des Verhältnisses von Glauben und Werken, und daran schließt sich die Abgrenzung gegenüber der falschen Heilsauffassung auf evangelischer Seite.

Die Anschauung, daß mit dem Heil ein neues Prinzip eintritt, daß nur eine W i e d e r g e b u r t, eine göttliche Neuschöpfung und Belebung ins Reich Gottes führt, ergiebt sich schon aus den obigen Ausführungen über Fleisch und Geist, Sünde und Prädestination. Hier darf Franck ja nur die Bahn der deutschen Mystik einhalten, um der Wiedergeburt die zentrale Stellung zu sichern. Vor ihr und ohne sie hat nichts vor Gott einen Wert. „Die Wiedergeburt . . . ist uns allen vor allen Dingen von Nöthen“ (Par. m 8 a; vergl. R. T. 30 b). Was man vorher predigt, ist tauben Ohren gepredigt; man heißt Leute fliegen, die keine Flügel haben (Par. X 7 a). Das viele Gebieten hilft nichts; ist der Mensch nicht wiedergeboren, so hat alles das Schreiben, Lehren, Predigen keinen Wert und wären die Lehrer „lauter Cicerones und Demosthenes“ (7 b). »Omnia opera ante regenerationem peccata« lautet Paradoxon Nr. 259 (vergl. auch Enc. 126 a). Es hat keinen Wert, zu flicken, neben das Loch einen „Pletz“ zu setzen, die „Riß zuzuschmieren“: der „Butz“ muß heraus (Enc. 128 b; vergl. Par. X 7 b). „Die Abnegation, Odium sui, Renunciatio

alles, das wir sein und haben, ist das erste Schulrecht [1]), ABC und Doktorat, das Alpha und O, End und Anfang in der Schulen Christi" (Auslegung des 64. Psalms A 4 b). In dem Begriff „Wiedergeburt" ist weiter, wie schon erwähnt, ausgedrückt, daß Gott allein der Wirkende ist; wir thun zur Wiedergeburt so wenig als zur ersten (Par. H 4 a) — doch etwas mehr, da alles darauf ankommt, daß wir uns gegen Gottes Wirken nicht wehren, und ruhig leiden. Von Verdienst ist da nicht die Rede. Gott redet hie und da mit seiner Gemeinde, wie ein Mann mit seinem Weib, der ihr aus Liebe oft viel zuschreibt, was sie von ihm hat, Kinder u. s. w. (G. A. 209 a; R. Chr. 57—59). Die Sünde ist unser, das Gute Gottes (G. A. 214 b).

Die Bestimmungen, wie weit diese Neuschöpfung die Natur des Menschen verändere, lauten scheinbar verschieden, je nachdem die ursprüngliche reine oder die durch die Sünde verdorbene Menschennatur gemeint ist. Nicht Natur und Wesen, sondern der Sinn, Wille, die Gedanken werden geändert, es ist dieselbe Natur, aber nicht die gleiche, »eadem caro est novi hominis atque veteris, at non talis« (Enc. 105 a). Dagegen: „die Wiedergeburt verändert die Natur" (Par. 1, 1 b). „Die Substanz muß durch Gottes Hand und Wiedergeburt verändert und verneuet werden, dann kehren sich alle Ding als Accidentien, Ohren, Herz, Mund, Werk" . . . . (W. 234 b). Der äußerliche Widerspruch weist doch auf widerstrebende Grundströmungen hin. Einerseits will Franck das Verderben der Sünde möglichst stark schildern und die Wiedergeburt als eine durchgreifende, gerade den Kern des menschlichen Wesens neugestaltende Veränderung. Auf der andern Seite aber steht der metaphysische Grundsatz: die Substanz wird nicht verändert; auch die Sünde verändert das Wesen des Menschen nicht, schon weil das Wesen Ausdruck der göttlichen Wirkung ist, die Sünde kann nur das Accidens, den Willen, treffen. In der gleichen Richtung wirkt die Lehre von dem in der Menschennatur ursprünglich enthaltenen, wiederum den Kern des menschlichen Wesens ausmachenden inneren Wort. So sind immer beide Formulierungen schief: die Sünde und die Wiedergeburt gehen die Natur des Menschen an — oder sie gehen nur ein Accidens seines Wesens an.

Wenn mit der Wiedergeburt ein neues Prinzip in den Menschen eintritt, kann die Reflexion sich entweder darauf richten, daß die Aenderung plötzlich eintritt, als eine Revolution sich darstellt, oder darauf, daß das neue Prinzip sich Schritt für Schritt den Boden erobert und den Menschen langsam umgestaltet in allmählicher Reform. Beiden Gedanken ist Franck nachgegangen. Der erste überwiegt, da hier die schöpferische Kraft deutlicher vor Augen tritt; auch waren hiefür mystische Erfahrungen zu verwenden, und der Enthusiasmus klingt leise an. Wie ein Sturm kommt Gottes Wort in die Seele

1) Zum Ausdruck vgl. Weinkauff, Alemannia, VI, 64 und 86.

(vergl. z. B. R. Chr. 6 a). Doch fehlt der zweite Gedanke nicht: die Wiedergeburt vollzieht sich langsam, es ist eine stufenweise Erneuerung. Zur Wiedergeburt „kommt man nit in einem Hui, Zeit und Weil will alles haben, die Wiedergeburt so wohl wie die erste Geburt". Der Mensch muß „von einer Kraft und Staffel zur andern schreiten" bis zur Vollkommenheit (V. B. Vorr. b 1 b). Man mag hier an die „Stufen" der mystischen Kontemplation denken; notwendig ist es nicht, der Ausdruck liegt für Franck auch ohne das nahe. Stärker erinnert an die mittelalterlichen Vorbilder eine Ausführung über verschiedene Grade der Gnade: Die Gnade hat „auch ihren Grad und Zunehmen, allweg für ein erste Gnad wird die ander geben, für ein klein eine größere" (G. A. 214 b); doch findet sich Aehnliches auch bei Luther.

Von Gottes Seite aus ist die Erneuerung *durch den Geist* (das Wort, den inwendigen Christus), also *rein innerlich* vermittelt; das sind Wechselbegriffe. Es gibt nur *ein* Heilsmittel; die Versinnlichung und Teilung der Heilsmittel steigert nicht die Sicherheit, sondern verdunkelt die Klarheit über die eine Kraft, die unser Heil schafft. Es ist derselbe Weg, derselbe Geist, durch den die Frommen vor Christus wie Abraham, und die Heiden, wie Hermes Trismegistus zu Gott geführt worden sind (Par. M 2 b). Damit ist den Sakramenten, aber auch dem geschichtlichen Erlösungswerk der selbständige Wert als notwendigen Heilsmitteln genommen. „Gott will die Gnade allein durch sich selbst, d. i. durch sein allmächtig Wort geben und durch keine Kreatur oder äußerlich Mittel in unser Herz wandern" (Par. h 3 b). *Die ganze Heilslehre Francks kann vollständig dargestellt werden, ohne daß Christus auch nur genannt werden müßte* — diese eine Thatsache zeigt den Abstand von der reformatorischen Heilslehre. Die objektive Seite in der Heilsvermittlung, das Werk Christi, die Erlösung, die Rechtfertigung um Christi willen — das alles ist zurückgestellt; man kann die Heilsvermittlung so darstellen, aber man muß sie dann umdeuten, aus der Historie in ein inneres Geschehen in jedem Menschen. Notwendig ist diese Darstellung in der strengen Konsequenz des Spiritualismus Francks nicht, so wenig wie irgend ein Symbol für die Sache notwendig ist; es kann sie „darstellen", dem Auge nahe bringen; aber noch näher liegt die Gefahr, daß die Sache verdeckt und das Bild an ihre Stelle geschoben wird. Wird „Christus" statt des Wortes oder Geistes als das wirkende Prinzip genannt, so sind sofort Erklärungen und Einschränkungen notwendig. Es ist nicht der Christus, der einmal auf Erden lebte, sondern Christus in uns, der uns rettet (Par. Q 8 b u. o.). Ist er nicht in uns, so hilft er uns nichts (Par. B 2 a); wir müssen ihn „anziehen", „essen", „in ihn versetzt werden" (R. 2 a ff.). „Christus ist in uns und nit außer uns", „Christus muß in uns geboren werden, leben, sterben, auferstehn und gen Himmel fahren",

„sein Historie muß in allen seinen Gliedern vollführt werden" (Par. B 1 a). Man muß geistlich mit dem Fleisch Christi gespeist werden, „äußerlich gegessen ist es kein Nüz" (R 3 a). Der rechtfertigende Glauben besteht nicht darin, die Historie von Christus zu wissen, sonst wäre Abraham verkürzt, sondern die ewige Kraft Christi in sich zu haben (Par. M 2 b). Und immer wieder wird eingeschärft: man solle nicht an Christus glauben, sondern in ihn (Par. Q 2 a; R 2 a, 3 b, 3 a; T 5 a, 8 a; X 1 b, 7 b u. s. w.).

Wird dann die Aneignung des Heils unter der Form des „Glaubens" beschrieben, so wird die Entstehung des Glaubens aus dem inneren Wort gelehrt. Der Glaube kommt allein aus dem Gehör des inneren lebendigen Wortes Gottes, das „ohne Mittel von dem Mund Gottes ausgehet" (Par. h 2 b; G. B. II, 85 a; W 123 a, 124 b). Die paulinische Ordnung: der Glaube aus der Verkündigung, die Verkündigung durch das Wort Christi (Röm. 10,17) deutet Franck auf die innere Verkündigung des Wortes im Herzen des Menschen.

Wie stark der mystische Zug in der Heilslehre ist, zeigen schon äußerlich die der Mystik entnommenen Kategorien und Bilder. Hieher gehören Ausdrücke wie: die Umwandlung besteht darin, daß der Mensch „willlos, kunstlos, namlos wird", daß er „von sich nichts mehr weiß", es ist der „höchste Tod, Ausgang, Unwissenheit", man wird „aufgesogen in Gott", völlig „unempfindlich", die Seele ist „ausgezogen", „ledig" — Franck kann sich gar nicht genug thun in Anhäufung von Zusammensetzungen mit — „los" —; es verschwindet alles, Glaube, Liebe, Werk; man muß „in Gott verwesen sein", „in Christus verwillt und verwesen sein" [1]). Nur so wird der Mensch „vergöttet" (Enc. 127 a). Das wird von Franck einigemal bis zu dem Punkt verfolgt, in welchem das Selbstbewußtsein aufgehoben ist: ein anderes Ich ist im Besitz des menschlichen.

Aber auch der grundlegende Gedanke der Heilslehre Francks kleidet sich in die mystischen Vorstellungen. Er sucht in ihrer Weite, Dehnbarkeit, Gefühlsmäßigkeit ein Gegengewicht gegen die feste Formulierung der evangelischen Heilslehre. Die Ausführungen Francks sind hier zahllos mit immer neuen kleinen Abänderungen; man braucht sie nicht ausführlich zu registrieren, die Idee ist klar und die herrschende Stimmung läßt sich erkennen, wenn man auch nur eine der größeren Stellen nachliest [2]).

Kommt alles darauf an, daß der Geist Gottes im Menschen wirkt, so ist für den Menschen die erste und letzte Aufgabe, daß er dem göttlichen Willen stille hält, es leidet, ohne es zu hindern und zu stören.

1) Vgl. Enc. 117—119; Enc. 123 b; V. B. 26 a; G. A. Vorr. 4 a, W. 125 a, G. B. II, 4 a; Psalm 64 A 4 b, E 1 a und die andern oben in Kap. 3 angeführten Stellen.

2) Man vergleiche die Zitate bei Erbkam, Schenkel, Hase, Feldner.

Die bekannten mystischen termini drücken das bei Franck am häufigsten aus: der Mensch muß gelassen sein, muß „feiern“, muß den „Sabbat“ halten. Der Gegensatz gegen die vulgär-katholische Werkgerechtigkeit tritt auch in dieser mystischen Formulierung heraus. Jeder Versuch zu wirken ist Sünde, wo man göttliches Wirken leiden soll. Man darf nicht früher aufstehen, als Gott uns erweckt. Kommt er, so muß man sich ihm „aufopfern“, „ergeben“, „stille halten“; »patere et abstine« (Par. k 8 a). „Die Wiedergeburt muß nicht erwirkt, sondern erfeiert werden“ (l 3 a). Der Christ soll „Gottes Kanal“ sein (Gl. 4 a). Das maßgebende Bild ist das von der Braut, die sich dem Bräutigam hingibt. Als Beschreibung des „Sabbat“ möge hier stehen Enc. 130 b: „Halt Gott hin und liege still wie ein Block, als du zu der ersten Geburt than hast, laß Gott machen, fast, feier und ruh. Thu also gar nicht, daß du dich auch nicht lassest gelüsten des Baums [menschlicher Kunst und Weisheit] oder was man nennen mag, oder etwas zu sein gedenkest, wie das Gesetz will haben und nit aufhört zu fluchen, bis es uns in diesen Sabbat bringt, gar hinunter; daß wir ebensowenig zu der Wiedergeburt thun, als zu dem ersten, denn allein leidenlicher Weis, daß unser Thun sei nicht, denn still liegen, ein Stein und Klotz sein, Säge und Beihel Jes. 10. Denn wöllen etwas sein macht uns gar zu nicht Gen. 3.“ Das einzige Gebot unter den Verboten im Dekalog ist der Sabbath, sonst ist alles verboten, Gutes und Böses; der Mensch darf nicht bauen, er muß nur abbrechen (Enc. 100 b, Türkenchr. M 3 b, Par. k 8 a). »Homini etiam bene nedum male operari interdictum solumque Sabbatum indictum« (Par. Nr. 247). Speziell gilt die Forderung des Verzichtens der eigenen Weisheit; ihr muß man „Urlaub und Feierabend geben“ und einfältig, ein Narr, ein Kind werden (Enc. 127 a, 134 b, 136 a). Ist dies das Entscheidende, so sieht man, daß die Sophisten und Schriftgelehrten jeder Art, die Scholastiker, die »beati possidentes« im offiziellen Kirchenwesen und in der Theologie dem Heil am allerfernsten stehen. Die mystischen Kategorien stehen bei Franck nicht in gemütvoller Innerlichkeit, Ruhe und Beschaulichkeit da, sie kehren eine sehr scharfe Spitze nach außen, sie dienen dem Kampf des Tags, dem Angriff gegen die neue Scholastik. Man hat bei Franck manchmal den Eindruck, daß seine Ausfälle gegen die „eigene Weisheit“ u. s. w. den Charakter von Deklamationen tragen. Das ist zum Teil richtig; die Zeit liebte solches — man denke an Hutten! — die Erneuerung der antiken Vorbilder wirkte dazu mit. Aber der persönliche lebendige Hauch ist darin nicht zu übersehen: der fröhliche Kampf des Humanismus gegen die scholastische Dürre und Dürftigkeit hat sich ihm verwandelt in die mühsame Verteidigung gegen die Theologen der neuen Schulen, die ihm das Recht eigener persönlicher Existenz nehmen wollten und am Ende sein Leben zerstörten. Daher der unausgesetzte Kampf

nach dieser Seite. Eine originelle Form für diesen Gedanken bot ihm Agrippas „Lob des Esels". Er macht daraus die Nutzanwendung (Enc. 85 b): der Esel ist ein Bild der Christen, „die all unseres Herrgotts Esel sind und sich ohn alles Annehmen die Gnad oder den Geist Gottes lassen reiten, treiben, beladen, entladen, wie, wo und wann er will . . . sie wissen nichts, als was Gott sie lehrt, sie gehen nirgends hin, als wo ihr Herr sie hintreibt"; sie sind geduldig, in der Welt verachtet. In allen diesen Ausführungen ist doch der leitende Gedanke die Empfänglichkeit des Menschen, oft bis zur Passivität gesteigert. Es ist merkwürdig und ein Hinweis auf unausgeglichene Gegensätze in Francks Heilslehre, daß er in solchen mystischen Ausführungen den Menschen als einen Block u. s. w. (vgl. die angeführte Stelle Enc. 130 b) bezeichnet, während er daneben eben daraus der strengen Prädestinationslehre einen Vorwurf macht (s. o.).

Aber auch in dieser mystischen Darstellung der Heilslehre ist nun ein anderes Element enthalten, in dem sich die sittliche Sebstthätigkeit stark regt. Soll Gott in uns wirken, so müssen wir ihm den Raum frei machen. Die Hingabe an Gott vollzieht sich nicht in einem Moment der Gefühlserregung, in dem wir uns als bloß empfangend fühlen. Das „Gelassen sein", der „Sabbat" schließt in sich — bei Franck wie in der Mystik — den Verzicht auf die Dinge, an denen unser Herz hängt. Hat der Mensch — im Sündenfall — gegen Gottes Willen Eigentum an sich genommen, so muß er es nun wieder von sich geben, „die eingenommene Todfrucht wieder geben" (Enc. 131 b); hat er dabei sein Selbst zum Gott gemacht, so muß er von sich selbst erlöst werden, sich von sich selbst befreien (ib. 132 a). Worauf er stolz war, Weisheit, Vernunft, Kunst, Ehre u. s. w., das muß er aufopfern (ib). Er muß lebendig sterben, damit Christus in ihm lebe (V. B. a 5 a). Er muß seine eigene Weisheit „mit großer Marter wiedergeben, vergessen, entleeren, von sich werfen, ausspeien, zum Kind und Narren werden". Und dieses Vergessen und Verlernen ist sehr schwer: „was man sich einmal hat angenommen, das wird hart verlassen" (Enc. 137 a). Den „Ungelassenen" bleibt der Geist Gottes verschlossen. „Darum ist die Verzeihung, Hassung und Vergessung sein selbs so von Nöten, daß ohne diese Niemand kein Jünger Christi kann sein, das ist, er kann nicht Göttliches lehren [= lernen], er hab denn ihm selbs und alles das sein, von Grund des Herzens verlassen, abgesagt 2c. und geurlaubet" (Enc. 137 b). Drei Dinge sind nötig zum Reich Gottes: Verläugnung seiner selbst, Verlaß aller Dinge, tägliche Aneignung des Kreuzes (64. Psalm A 3 b). „Die erste Latein und ABC, so Christus allen seinen angehenden Jüngern . . . gibt, daß sie sich selbs verläugnen, ausziehen, ihr Seel und Leben hassen, allem dem widersagen und in die Schanz schlagen, das sie besitzen, ledig ihm allein anhangen, aller Ding ihm ergeben" (Par. m 8 a). Diese Selbstverläugnung,

Weltentsagung, Leidensgemeinschaft mit Christus ist Vorbedingung der Wiedergeburt: „sonst kann Christus uns nit lehren."

Damit ist faktisch ein ethischer Prozeß vor die Erneuerung gestellt, als Vorbedingung dafür, daß Gottes Geist in uns wirkt — vielleicht richtiger: die Erneuerung selbst ist in einen ethischen Prozeß aufgelöst. Denn was hier gefordert wird, ist die Summe des göttlichen Willens selbst, nichts Vorläufiges, Vorbereitendes, sondern die Summe des christlichen Lebens nach ihrer sittlichen Seite: die Nachfolge Christi. Hier regt sich wieder die Selbständigkeit des moralischen Momentes bei Franck. Die Forderung der bloßen Passivität geht mit innerer Notwendigkeit immer wieder über in die Forderung einer recht kräftigen Aktivität. Die Empfänglichkeit für Gottes Wirken wird häufig in ungenügenden, physischen Bildern aufgefaßt, sie ist — in diesen mystischen Formen — nicht in ihrer religiösen Eigenart begriffen. Darum leistet sie keinen Widerstand, wenn sie nun in die sittlichen Thätigkeiten der Weltentsagung u. s. w. übergeführt wird. Das Schema „Gott in sich wirken lassen" offenbart seine Schwäche gegenüber dem reformatorischen Begriff des Glaubens. Hier hat auch Franck die Linie des vollen persönlichen Heilsverständnisses der Reformatoren nicht erreicht. Ja, er kann als ein klassischer Zeuge dafür gelten, daß man gegen alle Werkgerechtigkeit ankämpfen, allein das Wirken Gottes im Herzen fordern kann und dabei doch die entscheidende Bedeutung des Glaubens verfehlen kann. Aus der scheinbar einfachen Forderung, „Gott stille zu halten", entwickelt sich das ganze System sittlicher Tätigkeiten, das in der Forderung der Weltentsagung und Selbstverläugnung angelegt ist. Und mit psychologischer Notwendigkeit drängt die Konsequenz dann dahin, daß die Heilsgewißheit entweder in einzelnen Gefühlserlebnissen, in denen die wirkende Kraft Gottes „unmittelbar empfunden" wird, oder in der Reflexion auf die sittliche Thätigkeit, speziell auf die im Gefühl empfundene Abtötung des natürlichen Menschen, oder in beiden zusammen gefunden oder vielmehr gesucht wird. Franck hat sich auf diese Konsequenz nicht hintreiben lassen — es wird sich zeigen, daß ihm der Begriff des „Glaubens" einen Halt bot — aber sie droht da und dort. Um diese Unsicherheit zu bannen, genügt die Berufung darauf, daß nur Gott der Wirkende sei, nicht; sie wird zur bloßen toten Formel. Der ethische Faktor will zu seinem Recht kommen; ohne die Selbstverläugnung und Kreuzigung des alten Menschen keine Wiedergeburt. Und das ist bei Franck um so bedenklicher, als nun auch die Rechtfertigung ganz als ein Wirken Gottes im Menschen aufgefaßt wird. Es ist nicht ein einfacher Akt göttlicher Gnade und Verzeihung, sondern ein Werk, das Gott im Menschen wirkt. »Justitia („die Rechtfertigung") mera passio est et nullum plane opus« (Par. Nr. 245). Einigemale scheint die

Rechtfertigung für sich gesondert herauszutreten, freilich auch da in enger Verbindung mit der Erneuerung. „Sobald sie sich unter Gott den Arzt in ein Buß begeben, sobald werden sie von Gott erhört, gewährt, angenommen und jetzt schon für gesund und gerecht geachtet, ob sie wohl noch in der Kur krank liegen, so gewiß ist dieser Arzt seiner Kunst; sobald er einen Patienten in sein Reich und Kur annimmt, so rechnet er ihn schon für gesund, wie er ihn gewiß werden weiß Joh. 13“ (Par. b 2 b; R. Chr. 29 b, 73 b). Er versucht die Rechtfertigung und die Heiligung durch „Aufnehmen des Kreuzes“ auseinanderzuhalten (R. Chr. 30 b). Aber in der Regel ist die Erneuerung nicht mit der Rechtfertigung verbunden, sondern letztere geht in der ersteren auf. Die Reformation antwortet auf die Frage: „was bringt die Rechtfertigung?“: die in Christus offenbare Gnade Gottes, die der Glaube sich aneignet. Franck dagegen (G. A. 133 a): „Es ist nun eins, das die Rechtfertigung bringt, aber ein Groß und doch dem, der darein kommt, das ist dem Liebhabenden und Glaubigen eine leichte Bürd und süß Joch Mth. 11, Luc. 10, nämlich sich Gott ergeben, oder sich von ihm selbs zu Gott von Herzen kehren, Gott anhangen, welches die Schrift glauben oder Gott erkennen oder Gott gehorsam sein nennt und mit viel andern Namen“ .... Freilich wird sofort beigefügt, es handle sich um kein eigenes Wirken: „man wird durch kein Werk auf Erden fromm, sondern durch ein lauter Leiden“. Gewiß ist das von Wert für die Abmessung, wie stark in Franck die Absicht entwickelt war, jeder Werkheiligkeit, jeder Begründung des Heils auf menschliche Thätigkeit entgegenzutreten. Dieses Motiv ist bei ihm ungemein rege; kaum ist die Selbstverläugnung als sittliche Vorbedingung der Erneuerung etwas weiter ausgeführt, so folgt die Klausel: aber das alles soll keine Thätigkeit sein, sondern ein Leiden. Und sofern es Thätigkeit ist, ist nicht der Mensch das Subjekt, sondern wieder der Geist Gottes, der uns „nimmt was unser ist“ (G. A. II, 85 a), der auch in diesem Werk des Abbrechens wirkt. Jede menschliche „Mitwirkung“, jede Begründung des Heils auf irgend eine menschliche Aktion scheint so sicher ausgeschlossen zu sein. Aber die mystischen Formeln sind doch nicht stark genug. Die Auffassung der Selbstverläugnung und des „sich-in-Gott-Ergebens“ als einer Aeußerung des Geistes Gottes läßt sich nicht durchführen, weil, sobald man damit Ernst macht, auch die rezeptive Seite, die doch Franck der menschlichen Selbstthätigkeit aufbewahren will, gleichfalls völlig göttliche Wirkung ist, und so weder ein Wirken noch ein Leiden des Menschen vorliegt, überhaupt das menschliche Subjekt verschwindet. Und der in Francks Prädestinationslehre freigelassene Wille kann kein anderes Feld der Bethätigung haben, als die Entscheidung über die Vorbedingung zur Wiedergeburt auf menschlicher Seite. Es ist dann nur ein Wortstreit,

ob dieses Abbrechen der selbstsüchtigen Triebe und der weltlichen Werte als bloßes „Erleiden" gelten soll. Thatsächlich ist es mehr: es ist eine selbständige Handlung des freien Willens, der die subjektive Vorbedingung der Rechtfertigung erfüllt; diese aber läuft in eine Reihe sittlicher Thätigkeiten aus. So erhält der in der Behandlung der Prädestinationsfrage frei gelassene Wille Einfluß auf die Herbeiführung des Heils. Es soll ihm kein „Wirken" zukommen, thatsächlich aber entscheidet er; er soll nichts schaffen, sondern nur leiden, thatsächlich aber entwickelt sich aus diesem „Leiden" der ganze Umfang sittlicher Forderungen. Die Behauptung der sittlichen Thätigkeit als selbständigen Faktors für die Beschaffung des Heils ist eben nicht durch die mystische Heilslehre überwunden, sie ist von ihr nur verdeckter und feiner wiederholt worden, erst Luther hat hier die Bahn gebrochen. Franck aber biegt doch wieder auf den mystischen Weg zurück.

Ueberall ist jedoch diese überwiegend mystische Darstellung bei ihm durchsetzt mit einer überwiegend reformatorischen, wenigstens dem Ausdruck nach. Die Heilsaneignung durch den Glauben spielt bei Franck eine entscheidende Rolle. Neben die mystischen Ausdrücke tritt fortwährend der Begriff des Glaubens, und man kann ja fragen, ob die mystische Heilslehre in Franck mehr die reformatorische zu sich herübergezogen habe, oder umgekehrt. Formell wird der Glaube sehr stark betont. Er macht den Christen zum Christen (Par. H 3 b); er „vergottet" (R. Chr. 9 a). Die Christen haben ihren Namen nicht von einem Werk, sondern von ihrem Glauben an Christus (R. Chr. 16 a). Der Glaube ist die Münze, mit der man alle Dinge im Reich Gottes kauft (R. Chr. 30 b, 31 a, vergl. 39). Franck findet nicht Worte genug, die Kraft des Glaubens zu preisen, der alles vermag (ib. 31 a). Auch die Formel übernimmt er: „der Glaube allein macht selig", obwohl er anmerkt, daß das im Alten Testament nicht ausdrücklich stehe, wie bei Paulus (Par. X 6 a); aber wenn nicht das Wort so finde sich vielfach die Meinung schon dort. „Ich acht, daß allein der Unglaub von Gott scheid. Wo der Glaube recht ist, da ist auch ein Halm aufheben ein gut Werk" (Türkenchronik K 2 b). „Der Glaube, der aller Ding gelassen an Gott hangt, rechtfertigt" (G. B. II, 211 b).

Auch geht der Glaube bei Franck weder in einem bloßen Empfinden, noch im Gehorchen auf, obgleich beides in ihn aufgenommen ist (vergl. G. B. II, 213 a; Par. F 4 a). Es ist das Moment des Vertrauens in ihm hervorgehoben. So in den Ausführungen über Par. Nr. 18 „Die Welt glaubt auch das nit, das sie glaubt". Die Gelassenheit, welcher der Glaube gleichgesetzt wird, wird doch öfters verwandelt in „Vertrauen" (vergl. Par. H 3 b, Y 8 a). Und nicht selten finden sich Stellen, die ein Verständnis für das zeigen, was im

evangelischen Sinn „Glauben“ heißt; so in den Ausführungen zu Par. Nr. 215 »Fides absque operibus justificat«, 216: »Fides est et facit omnia«, z. B. g 6 b 7a: „Die Gnad Gottes sind uns alle Feind, fern abgekehrt,Böswicht und Schälk. Dies alles onangesehen sucht sie uns aus Liebe, lockt uns, beut uns zu helfen an, trägt sich selbs feil, fürkummt all unser Begierd .... So wir nun dies glauben, die angebotene Gnad annehmen und zulassen, so empfahet dieser Glaub die Frummkeit, vor und ohn alle Werk, weil wir noch Sünder sind. Also macht die Gnad Gottes fromm, als die, die Gerechtigkeit gibt und der ein Ursach ist; der Glaub aber macht frumm alle, der dies allein annimmt und empfahet. Gleich als so ein reicher Mann etwa einen armen Bettler und bösen Buben erwählet, den er aus Gnaden reich wollt machen und aber dieser die Händ aufhübe und mit Dank annehme, so machet ihn beide seine Händ und der reich Mann reich, der reich Mann als ein Ursacher und Geber, des Armen Händ, als die sollich Güter empfäng und annehme, also macht die Gnad und der Glaub frumm“ (vergl. auch das folgende). Der Glaube wie die Uebernahme des Kreuzes sind nicht Ursachen des Heils, sondern nur Mittel, es sich anzueignen (R. Chr. 30 b, 31 a). Interessant sind auch einige Stellen, in denen er die schwersten Nöte schildert, in die der Glaube von Gott geführt wird: es ist die Erfahrung der Höllenschrecken, von denen Tauler und die deutsche Theologie reden, von denen aber auch Luther weiß [1]). Einmal die Ausführungen zu Par. Nr. 196: »Fides in incredulitate credit«. Gott führt den Menschen in die größte Not und Verzweiflung, er bricht ihn ab, schlägt ihn nieder, um die Abgötter in ihm zu zerstören, „in dieser Noth und Ausgang des Gemüths wird der Glaub so klein, daß der Mensch meint, es sei um ihn aus, und gleich selbs also unter dem Unglauben beschlossen stotzt [stutzt], daß er selbs von keinem Glauben mehr weiß und nicht übrig mehr ist nach verzweifelten Dingen, denn ein unaussprechlicher Seufz zu Gott, den doch der Mensch in dieser Hölle steckend selbs nit weiß, sondern nur wider Gott in einem Grollen stehet, brummet, murret, Gott gleich lästert ... und unter dem Unglauben ganz beschlossen ist“. Aber in dieser größten Not wird die höchste Gnad eingegossen. „Es hat Gott nit näher Freund denn diese unwillige Gotteslästerer unter dem Unglauben alle beschlossen und doch mitten im Unglauben mit einem unaussprechlichen Seufzen im Grund ihrer Seele glauben“ (Par. f 5 a b). Eine zweite Stelle in den Sprichwörtern (Spri. II, 135 b — nach Francks beliebter Art an ein doch viel unbestimmteres klassisches Wort angeschlossen

1) Vgl. J. Gottschick, Die Erfahrung der Höllenschrecken und der Christenstand nach dem Urteile Luthers, in Zeitschr. f. Th. u. K. I, 3, p. 255 ff.

»Virtus sui ipsius nescia«): Der Gläubige hat so viel mit seinem Unglauben zu kämpfen und auszufegen, „daß er nit kann glauben, daß er glaubt, ob er gleich glaubt“; die häufige Erfahrung, daß er doch einem Abgott statt Gott geglaubt hat, macht ihn scheu; es ist ihm nicht genug, daß er weiß, er sei im Glauben und gefalle Gott, „sondern hat viel zu schaffen, mit seinem Unglauben zu kämpfen, daß er seines Glaubens davor vergißt“. Eine dritte Stelle steht in G. A. 245 a b: Bei der Selbstverläugnung und dem Zurücklassen aller Dinge wird die Seele in große Not geführt, „also daß sie jetzt jämmerlich zwischen Himmel und Erden hanget und glatt nichts mit ihr seind, empfindet oder anrühret, auch ihr selber nit, in diesem Qual und Höll laßt sich die betrübte Seel nicht tröſten, alles wird ihr zuckt in diesem Ausgange, auch Gott und die Schrift, und dies ist die Höll und groß Anfechtung, darein Gott stoßt, führt und auflegt. Da gehöret nichts zu denn schweigen und leiden und im Grund mit einem unaussprechlichen Seufzen darwider bellen. Der Mensch gibt in dieser Höll nit einen Heller um Gott und alle Schrift, ja kann vor Pein nit an Gott oder sein Wort gedenken, sondern alle Kräft des Glaubens werden hie angezogen und verdeckt, daß der Mensch darunter sich buckt und einstrupfet [zusammenzieht] wie ein Schneck und laßt den Hagel — alle Kreatur die zu seiner Seel sprechen: es ist kein Gott — übergehen und überwindt allein mit Geduld, Glauben, Schweigen und Hoffen ... Und dies ist ein Vorschmack der Höll. Wenn Gottes Wort und Kraft den entsezten Menschen nit erhielt, so wär nit möglich, daß er nit gleich in dem Augenblick in sein Nicht fiel, wann diese Höll daher fällt und angehet. Davon wissen die Fleischbazen nichts, die es nit versucht und erfahren haben, denen es bis dorthin gespart wird“. Diesen Stoß in die Hölle heißen die Schultheologen »in tenebras ire«. Allein das Kreuz ist der Christen Theologie. Eine Andeutung dieser Höllenschrecken findet sich auch R. Chr. 19 a, und G. A. 263 a b.

Daß der Glaube sodann lebendig und in der Erfahrung angeeignet sein muß, ist bei Franck oft wiederholter Satz (vergl. z. B. Par. A 3 a, h 2 b; G. B. Vorr. a 5 b). Alle geistigen Mächte, aus denen er Nahrung zog, wirkten zusammen, ihn in der Hochschätzung des individuellen Glaubensbesitzes zu stärken: die Mystik, in der das ein Grundgedanke ist, der Humanismus und die alten Philosophen, die die Selbständigkeit des Individuums auch in dem Besitz des Höchsten anpriesen, die Reformation. Die grundlegende Erkenntnis daß im Glauben eine letzte unübertreffbare und unantastbare Gewißheit gegeben sei, verdankt er aber in erster Linie der Reformation. Er hat sie oft ausgesprochen und gerade in diesem entscheidenden Punkt echt evangelische Töne angeschlagen. „Der Glaube ist des inneren Menschen Gesicht und Gewißschaft, daß er gewisser weiß, denn das vor seinen leiblichen Augen stehet, darum bleibt er darauf

in Todesnöten" (Par. h 6 b). „Das zappelnde Gewissen muß befriedet und versiegelt, und der Gnade Gottes gewiß gemacht werden" (Par. R 7 a). Die innere Ueberzeugung ist die letzte Instanz, in der Gewißheit besteht der Glaube, zugleich aber dürfen wir darin eine Versicherung des göttlichen Geistes sehen (vergl. Par. h 7 b; Enc. 115 a). Es ist schon gezeigt worden, wie in diesem innerlichen Akt für Franck die Einheit zwischen Gottesgeist und menschlicher Ueberzeugung gegeben ist. Hier scheint die mystische Formel des „in Gott gelassen sein" überwunden und durch die volle evangelische Glaubensüberzeugung ersetzt. Dabei erscheint die Beziehung zwischen Geist (innerem Wort oder Licht) und Glauben klar: daß wir an Gott glauben, das ist Gottes Gemüt und Bild in uns (Par. F 4 a). „Geist" und „Glauben" sind bei Franck aufs engste auf einander bezogen (s. bes. R. Chr. Kap. X). Franck mahnt, keiner solle auf den andern sehen (wie Petrus auf Johannes), „sondern ein jeder auf sich selbs sehen, wie gewiß er seines Dings sei, wie hoch versichert, von wem gelehrt, von Gott oder den Menschen, und wo er in seinem Gewissen daheim sei" (G. B. II, 200 b). Mit ihren Zeremonien, mit denen sie Gott ehren wollten, konnten die Heiden nicht gewiß werden, „ob ihnen Gott gnädig sein wollte. Denn dieses kann man ohne sein klar Verheißung und außerhalb Christo nicht gewiß werden" (G. B. I, 22 a). Das Hauptmerkmal der Abgötterei, des falschen Gottesdienstes ist der Mangel an Gewißheit, daß Gott gnädig ist. Der Zweifel ist „das fürnehmste Stück" in der Idololatrie. Der Gottlose mag schöne Tugenden haben, aber sein Herz zweifelt, ob Gott ihm gnädig sei; der Fromme kann geringer sein an Tugenden, aber „sein Herz hält gewißlich, Gott sei ihm gnädig von wegen der Zusag um Christus willen" (G. B. I, 22 a b). Man sieht, hier ist Franck der Schüler Luthers. Die Heilsgewißheit hat bei ihm eine andere Grundlage als die mittelalterliche Mystik sie kennt; der entscheidende Punkt scheint so klar getroffen zu sein, daß ein Rückfall in die unbestimmten mystischen Formeln unmöglich wird.

Der Gedanke hat auch darum bei Franck besonderen Nachdruck, weil er seiner Polemik zu Grund liegt. So den Klagen über den Pöbel, der heut dies glaubt, morgen das, von einem „Glauben" zum andern fällt, durch Obrigkeit und Aussicht auf Gewinn bestimmt. So auch dem Kampf gegen die Scholastik. Ist der Glaube abhängig von gelehrter Vermittlung, so fällt die auf sich selbst beruhende Glaubensüberzeugung des Individuums dahin; der Glaube ist an Menschen gebunden, unsicher in der Hand der Theologen. Daher die Sätze Par. Nr. 238: »Fides et scientia non cohaerent neque se compatiuntur.« Nr. 239: »Fides non cadit sub artem, fides exlex.« Man soll den Glauben nicht an der Sophisten Argumente binden (Par. k 6 a),

Die Einfalt des Glaubens ist notwendig, sonst ist seine Selbständigkeit verloren (G. A. Vorr. 5 b). Der Kampf gegen den Pöbel und gegen die Sophisten für das Recht der Glaubensüberzeugung hängt innerlich eng zusammen: der Pöbel glaubt, was man ihm vorsagt, er begehrt nach äußerlicher Auktorität und die Theologen geben sie ihm. Den Mangel an Ernst, den Hang, die Religion sich bequem zu machen, damit aber auch den ganzen Mißbrauch derselben findet Franck beim Pöbel wie bei den neuen und alten Scholastikern. Eine merkwürdige Verschiebung, daß Franck, der doch selbst die evangelische Heilslehre nur vermischt mit mystischen Zusätzen verträgt, trotzdem in gewissem Sinn als ein Vorkämpfer für die Reinheit der protestantischen Auffassung des Glaubens erscheint!

Denn es läßt sich nicht läugnen, daß es Franck nach mehr als einer Seite leichter war, Trübungen in der Auffassung des Glaubens fernzuhalten, welche in der siegreichen reformatorischen Richtung sich früh ankündigten. Theologische Entscheidungen dem Glauben zum Gegenstand zu geben und die persönliche Heilsgewißheit von der Anerkennung von Lehren abhängig zu machen, war er nicht versucht. Denn gegen die Theologie war er immer mißtrauisch und den praktischen Charakter der Religion im Unterschied von allen theologischen Lehren hat er klar erkannt. Die Gefahr, welche der Begründung der Religion auf die persönliche Ueberzeugung durch die Aufrichtung großer Kirchenwesen drohte, lag für ihn ferne, denn das große Kirchentum hat er stets bekämpft, vor allem eben darum, weil es das gedankenlose Nachglauben begünstigt. Franck fühlt sich als Vertreter eines Grundgedankens der Reformation, wenn er für den Glauben eintritt, der persönliche Ueberzeugung sein muß, als solche frei und „ungenötet", aber in sich selbst gewiß — und er ist es auch trotz allem gewesen.

Trotz allem —: denn allerdings zeigt sich auch im Begriff des Glaubens bei Franck, wie das nicht anders möglich ist, der Einfluß der Doppelgängerin, der mystischen Heilslehre. Schon in der Bestimmung, was G e g e n st a n d des Glaubens ist. Es fehlt natürlich nicht an Stellen, in denen Christus, der gnädige Gott, die Vergebung der Sünden als Glaubensobjekte angegeben sind (vgl. z. B. G.B. II, 213 a; I, 22: Par. M 2 b). Aber hier greift nun der spiritualistische Grundgedanke ein. Nur auf innerliche, geistige, unsichtbare Dinge kann sich der Glaube richten. Wie das Organ rein geistig und innerlich ist, so muß auch das Objekt sein. Der Glaube ist nicht auf äußerliche Dinge gestiftet, sondern „hat allein Gott für ein Gegenwurf und sein u n s i ch t b a r W o r t, darauf er siehet und daran er hangt. Denn weil der G l a u b G e i st ist, muß sein Anhalt und Objektum auch geistlich sein, daß g l e i ch a u f g l e i ch auf einander gegründet und gebauen sei, sonst wenn der Glaub auch auf etwas Sichtbars gehest stünde und das Aeußer begreifen und fassen müßt, so hätten wir wohl

1000 Artikel des Glaubens und soviel, wieviel Ceremonien im Pabsttum und andern Sekten seind. Der recht Glaub hört und lehrt allein von Gott und siehet allein auf sein unsichtbars Wort" . . . Die Konsequenz wird sofort für den entscheidenden Punkt, das Leben Christi, gezogen: so lange Christus ihnen leiblich vor Augen stand, waren seine Jünger ungläubig (G. B. II, 3 a b). Zum „Aeußerlichen", das nicht Glaubensgegenstand sein kann, gehört alles Aeußere; bei Franck in letzter Linie auch alles geschichtliche Geschehen. Es ist konsequent, daß der Glaube der Jünger an Christus, so lange er lebte, nicht der wahre sein konnte. Nicht ohne Feinheit und Schärfe hat Franck diesen Gedanken entwickelt; manche Schriftaussagen ließen sich ja wohl benützen. So lautet Par. Nr. 126: »Fides, quam saepius respexit Christus, multoties haud vera neque justificans«, Nr. 127: »Ante Pentecosten nemo Christianus aut fidelis«. Von den Ausführungen (S 7 a ff.) sei hervorgehoben: Christus läßt bei Krankenheilungen u. s. w. oft einen unvollkommenen Glauben („kaum ein Schatt des Glaubens") gelten, etwa an ihn als einen Propheten. Beweise für die Unvollkommenheit des Glaubens selbst der Jünger gibt es genug: die Hoffnung auf Errichtung eines irdischen Reichs, die Bitte der Salome. „Ich weiß auch nit, ob die Aposteln vor dem Pfingsttag einen rechten Glauben an Christum und ihn im Geist erkannt haben im himmlischen Wesen". Den leiblich Glaubigen hat er leiblich geholfen: der Glaube hat sie gesund — nicht selig! — gemacht.

Und das wirkt wieder zurück auf die Auffassung des Glaubens selbst: der Glaube wird gleichgesetzt der Gelassenheit, der Liebe u. s. w. — einer ganzen Reihe von Größen, so daß der Begriff wieder aufgelöst wird. Zwar erkennt Franck an, daß das, was er meine, im N. T. besonders „Glauben" genannt werde; aber auch hier kann der Buchstabe nicht entscheiden, „man soll Christum oder das Reich Gottes nicht an bestimmte Worte binden" (Par. X, 5 b, 2 a). Der Glaube macht selig, aber auch die Liebe, die Gottesfurcht, das Gesetz, das Gebet, Christus, noch eine Menge anderer Ausdrücke werden gehäuft (ib. X 5 b, g 5 b). Viele werden selig, die weder vom Glauben noch von Christus je geredet oder gewußt haben — und nun folgt ein Verzeichnis anderer Ausdrücke: Christus, die Weisheit, Gottes Wort, das in Gott Gehen, Ergebung in Gott, Gelassenheit, Gottesfurcht, Gott still stehen, Gottes Gnade und Kraft ꝛc., Natur und Vernunft (Seneka und Petrarka), Hoffnung, Gesetz (Par. X 6 b, vgl. W. 123 b). Besonders häufig ist die Gleichung: Glaube = Gelassenheit, wobei sich beide nicht scheiden lassen, so daß etwa die Gelassenheit das negative, der Glaube das positive Moment in der Aneignung des göttlichen Geistes wäre (vgl. Par. T 8 a; V 2 b, 3 a; g 6 b). Auch wird hier zwischen der Thätigkeit (dem Ergreifen der dargebotenen Rettung) und dem, was das neue Prinzip nun im Menschen wirkt und

schafft, oft nicht geschieden. An vielen Stellen erhält so der Glaube eine Bedeutung, die wir am besten mit „Gesinnung“ bezeichnen: die innerliche sich gleich bleibende Kraft, aus der die guten Handlungen hervorgehen [1]).

Wie der reformatorische Glaubensbegriff durch Gleichsetzung mit der Gelassenheit sachte aufgelöst wird, zeigt in typischer Weise auch die Wandlung, welche der Begriff in der Schrift „Was gesagt sei: Der Glaub thuts alles“ durchmacht. Glauben ist hier nach einander „unser Herz an Gott leimen“ (A 2 b), „Anhang des Herzens an Gott“ (A 3 b), „in Christus all unser Wesen, Sinn, Willen verlieren“ (A 3 b), „Gott lieben“ (B 2 a), hoffen (B 2 b), Haltung der Gebote Gottes (D 1 a). Dem reformatorischen Glaubensbegriff ist auch da, wo der Glaube als Prinzip des neuen Lebens aufgefaßt und nicht in abstrakter Weise der Liebe entgegengesetzt wird, eine Spannung gegenüber der Erfüllung der göttlichen Gebote und ebenso die zentrale Beziehung auf die sündenvergebende Gnade Gottes wesentlich; bei Franck wird beides unsicher durch die Gleichsetzung reformatorischer und mystischer Vorstellungen. Er hat Gefahren vermieden, welche der reformatorischen Heilslehre drohen, aber den vollen Wert der Heilserfahrung, die der evangelischen Formulierung gerade da zu Grunde liegt, wo sie sich von der mystischen unterscheidet, hat er nicht erkannt.

Es fällt darum Franck nicht schwer, vom „Glauben“ den Uebergang zu den „Werken“ zu gewinnen; für ihn ein sehr wichtiger Uebergang, da, wie gezeigt worden ist, der Mangel der „Werke“, der werklose Glaube bei vielen Evangelischen ihn den neuen Kirchen entfremdet hat und ein Gegenstand seiner fortwährenden Klage ist. Wenn, wie die Geschichte der theologischen Streitigkeiten in der lutherischen Kirche im 16. Jahrhundert lehrt, zwar nicht von Luther selbst, aber in der von ihm abhängigen theologischen Schule die innere Verbindung zwischen Glaube und Werken nicht glatt und klar vollzogen worden ist, so gehört Franck zu denen, die die Notwendigkeit der Auswirkung des Glaubens in Werken, das innere Verhältnis beider mit Nachdruck geltend gemacht haben. Auch hier war er in seinen glücklichsten Formulierungen und im Grundgedanken selbst ein Schüler Luthers.

Zunächst wird die Notwendigkeit beider betont. Es gibt einen doppelten Mißbrauch der Gnade: den des werklosen falschen Glaubens, und den der Werkgerechtigkeit (R. Chr. 31 a b; vgl. auch den Anfang von Gl.). Werke ohne Glauben machen so wenig gerecht, als Glauben ohne Werke (Türkenchronik O 1 a). Der Glaube macht selig, aber auch die Liebe (Par. X 2 a). Es werden ebenso die Werke ohne

1) Hagen l. c. 368 bezeichnend: „Die wahre Frömmigkeit beruht ihm also in der Gesinnung; sie ist ihm, wie der echt reformatorischen Richtung überhaupt der Glaube.“

Glauben bekämpft. »Opera quantumvis bona non justificant . . . sed testantur modo de homine« (Par. Nr. 243). »Opera non sunt peccata neque justitia« (Par. Nr. 244). Die Werke machen so wenig fromm, wie die Kinder den Vater, die Werke den Meister machen (Par. l, 1 b). „Die Werke machen fromm, sagt die Schrift, wie man sagt: ‚der Rock macht dich zum Biedermann'" (ib. 2 a). Das leitende Bild — in derselben Verwendung wie bei Luther — ist das vom Baum und den Früchten (l, 1 b, 2 a). Der Glaube rechtfertigt ohne alle Werke (G.B. II, 213 a).

Ebenso verkehrt ist aber ein „Glaube" ohne Werke. Da Franck den Glauben überall als die Kraft der Erneuerung versteht, so ist ein Glaube, dem diese Wirkung abgeht, kein Glaube. Kann irgendwo der Geist Gottes sein ohne zu wirken? Mit neueren Kategorien: der Glaube ist der Realgrund der Werke, die Werke der Erkenntnisgrund für den Glauben. Folgen die Werke nicht, so ist der Glaube „tot", „gedichtet", ein „Wahn", kein Glaube, nichts als eine Larve des Glaubens. Das wird unzähligemal eingeschärft [1]); auch auf Jakobus beruft er sich dabei (Par. l 5 b; Gl. B 2 a). Franck führt den Reim an (h 5 b):

„Wir trauen all Gott wohl
Und mancher mehr denn er soll.
Denn wer die Sünd nit lassen will
Der traut Gott allzeit zu viel."

Mit großer Schärfe spricht er sich gegen das „liederliche", „leichtfertige" Glauben aus. Das sind Dinge, die er erlebt hat (Par. h 6 a; G.A. 260 a, 261 a, 262 b u. o.). Wiederum ist hier der innere Zusammenhang seiner Polemik und die Beziehung aller seiner Gedanken auf die falsche äußerliche Auktorität erkennbar: auf die falsche äußerliche Auktorität, die den Menschen innerlich läßt, wie er ist, folgt der leichtfertige Glauben, auf diesen das zügellose Leben. Es hängt alles aneinander. Die buchstabensüchtigen Theologen und das werklose evangelische Volk gehören zusammen: eines fordert das andere: wie die Auktorität, so der Glaube; wie der Glaube, so das Leben.

Doch hat Franck nicht bloß polemisiert; er hat auch die innere Verbindung von Glauben und Werken dargestellt. Aus seinem Begriff des inneren Wortes oder Geistes ergibt sie sich mit Notwendigkeit. Glaube, Liebe, Werke u. s. w. hängen an einer Kette zusammen (G. A. 221 a, W. 123 b); keines ohne das andere. Der Glaube ist „liebreich, thätig, lebendig", „durch die Liebe thätig und geschäftig", „ein ge-

1) Vgl. z. B. Par. g 8 a, h 5 a, l 5 b; W 124 a; Handb. H 7 b; Gl.; Dekl.; R. Chr. 31, 37 b, 32 a: „Das neue Pabsttum ist eben so arg, so es nicht ärger ist, als das alte; denn Glaube ohne Werke und Werke ohne Glaube ist ein Teufel. Dem sollten die Prädikanten fleißig entgegentreten und nicht also die Welt ewig mit dem Glauben (welchen sie selbst nicht verstehen) geliebkost haben".

schäftig und unmüßig Ding"; „wie des Feuers Art ist brennen, also des Glaubens Art Gutes thun und das Gesetz halten", „der lebendig Glaube, der durch die Liebe thätig ist, ist Quelle aller Werke (G. B. II, 213 a; W. 124 a; Gl. B 4 a). Er ist eine Kraft, die obschon sie ganz innerlich ist, in äußeren Werken hervorbrechen muß (G. B. II, 145 a). Man sieht jetzt, welche Tragweite es hat, daß von Anfang an die höchste Norm und die heilsvermittelnde Potenz in eins gesetzt und als wirkende Kraft aufgefaßt worden sind. Eine Auktorität, die nicht in Werken sich auswirkt, soll es nicht geben; den faulen, werklosen Christen soll das „Pölsterlein" des Schriftbuchstabens und des toten Glaubens entzogen werden. Nur der Geist Gottes bindet das Gewissen, denn er schafft ohne Aufhören das christliche Leben. Was hilft das Aufrichten von Schranken gegen das zügellose „evangelische Volk", wenn nicht die Kraft entbunden wird, die das Leben erneuert?

Dabei ist Franck weit entfernt, das sittliche Handeln in eine prinziplose Vielheit von Geboten aufzulösen: er dringt auch hier auf das Innerliche. Den ganzen Adel eines reinen sittlichen Idealismus entfaltet er hier: die Gesinnung fordert er, in der die „Werke" ihr Leben haben. „Der ehrbare Wandel ist den Christen hoch von Nöthen, aber nicht genug, er hab' denn eine Seele, Haupt, Leben, Wesen und Herz, das ist der allmächtig wunderwirkende Glauben, der uns nit allein weltfromm, sondern auch gottfromm macht" (Türkenchronik O 1 b). „Gott achtet darauf, nit was, sondern wie und warum ein Ding geschehe" (G. A. 227 a). „In all deinen Werken glaube von ganzem Glauben deiner Seele, dieses ist die Haltung der Gebote Gottes". Und wie Luther scheidet er; der Glaube geht der Liebe vor, er geht auf Gott, die Liebe auf die Menschen (Par. d 5 a ff.; Spri. II, 5 b).

Francks Heilsauffassung erhält noch schärfere Umrisse, wenn man seine Polemik gegen die evangelische Gnadenpredigt beizieht. Dieselbe findet sich in den verschiedensten Schriften und bildet eine Parallele zur Polemik gegen den falschen Schriftgebrauch, mit der sie auch innerlich zusammenhängt.

Wie einst Münzer Luther vorgeworfen hat, er predige einen süßen, fleischlichen Christus, so erhebt Franck denselben Vorwurf mit unbestimmter Adresse, aber deutlicher Beziehung auf die evangelischen Prediger. Sie haben sich einen „guten gnädigen, fleischlichen Gott fürdicht, der nit so unrecht sei; auch ihnen nit so feind, daß er sollich Ding begehr, daß einer sich selbs feind und abtöte" (Par. Vorr. 3 a). Ueberall kehrt die Klage über den erdichteten „gnädigen Gott" wieder (G. A. 260 a). Sie wird auch nach der Seite verfolgt, daß Gott nicht allein als Spender der Sündenvergebung — während doch

die erforderliche innere Qualität dem „Begnadigten" fehlt — sondern auch als der gnädige Spender irdischer Güter erscheine — während der Mensch doch diese nicht in fleischlichem Sinn begehren soll. Von dem „feindseligen Gott", der den Menschen befiehlt, ihr Fleisch und Blut zu hassen, wollen sie nichts wissen, es muß gewiß der Teufel sein. Das aber muß der gnädige Gott sein, „der uns aller Kreuz abhilft und nit auflegt, der uns Glück und Heil, Geld, Ehr, Gut, lang Leben, schön Weib, Kind u. s. w. schafft", nach dem N. T. nicht Gott sondern der Teufel! (Par. Vorr. 3a). „Der dem Menschen gern nach seinem Willen trappt, willkürt und zu Willen wird, und ihnen nach ihres Herzens Wunsch gut, faul, müßig Leben, Ehr, Gut, Herrschaft, Titel, Namen, Weib, Kinder, Reichthum und was dem Fleisch wohlthut verschafft, das muß aller Menschen, so Fleisch sind, Gott sein. Da loben, singen und sagen sie von diesem treuen, frommen, lieben, guten Gott, der ihnen so gnädiglich dies Wesen und fleischlich Leben verleiht. Und dieser Gott ist der Teufel" ..... Des Satans, nicht Gottes Boten sind es, „die Polsterlin unter alle Ellenbogen machen und niemand in seinem bösen Handel, gewissen und fleischlichen Leben ongetrost verzagen lassen, sondern so viel Guts von ihrem gnädigen Gott sagen, daß es nicht darf, denn mitten in dem argen Leben sich alles guts zu ihm vorsehen, damit sie der Gottlosen Händ stärken" ... „Da singen sie: Gott hat und gibt" (Par. Nr. 15--17; D 1 a b). Es scheinen hier selbst Ausführungen, wie sie Luther im großen und kleinen Katechismus hat, Franck zur Polemik gereizt zu haben, wobei er freilich weniger die Aussagen über Gott selbst, als ihre einseitige und leichtfertige Verwendung bekämpft. Aus den angeführten Stellen ist auch deutlich, daß es seinen guten Sinn hat, wenn Franck neben die evangelische Formulierung der Heilslehre in seiner eigenen Darstellung immer die mystische stellt, ja oft die erstere in die letztere überführt. Das ist nicht bloß aus der Neigung entsprungen, überhaupt die festen Begriffe und alles, was wie dogmatische Formel aussieht, aufzulösen, sondern es hat den Zweck, gegen den Mißbrauch und die Einseitigkeit der evangelischen Heilslehre ein Gegengewicht zu schaffen. Gott vergibt die Sünde aus Gnade — aber er ist auch ein Gott, der das Fleisch haßt und sich mit dem fleischlichen Wesen nicht vertragen kann. Vor Gott hat kein gutes Werk einen Wert, nicht die Werke rechtfertigen — aber er nimmt sich nur des gelassenen Menschen an, der sich selbst verläugnet, das Fleisch kreuzigt, der Welt abstirbt. Werden die evangelischen Formeln in dieser Weise durch die mystischen ergänzt, so ist es, wie Franck glaubt, nicht mehr möglich, daß das evangelische Volk in Verkehrung der ersteren sich einen „zarten und geduldigen, ohnleidlichen, kreuzflüchtigen Gott" ersinnt. Franck hat die mystischen Formeln nicht einfach fortgeführt neben den evangelischen, weil er sie infolge seiner Entwicklung, seiner Bil-

dung an Tauler und anderen mystischen Schriftstellern einmal gewöhnt gewesen ist — das ist ja auch der Fall, Franck kannte die mystische Heilslehre vor der reformatorischen —, er hat sie auch mit Absicht neben die evangelischen gestellt, diese zum Teil durch sie ergänzt, zum Teil umgedeutet, um den verderblichen Folgen der Glaubens- und Gnadenpredigt einen Damm entgegenzuwerfen. Auch hier sind Francks eigene Positionen ganz überwiegend durch den polemischen Zweck und durch den Eindruck bestimmt, den der Mangel an sittlicher Erneuerung im evangelischen Volk auf ihn machte. Die Forderung der Gelassenheit, der Selbstverläugnung, der Kreuzigung des Fleisches als einer Bedingung der Wiedergeburt auf Seiten des Subjekts soll die übeln praktischen Folgen des »sola fide« paralysieren. Franck selbst hat hier mit klarem Bewußtsein die Absicht verfolgt, eine Einseitigkeit zu verbessern, die andere Seite an derselben Sache hervorzuheben; er weiß, es laufen in seiner Heilslehre zwei Reihen nebeneinander, von denen er die zweite beifügt, weil die erste für sich allein die schlimmsten praktischen Folgen hat. Daher auch der Nachdruck, der auf den Gegensatz von Fleisch und Geist gelegt wird: er hat überall Beziehung auf den Mißbrauch der evangelischen Heilslehre; selbst in der Fassung, in welcher er in den Gegensatz von Innerem und Aeußerem übergeht. Denn was Franck mit besonderer Schärfe angegriffen hat, ist die Rolle, die Christus und sein geschichtliches Werk im evangelischen Heilsbewußtsein spielt; eben hier könne man sehen, wohin es praktisch führt, wenn man das Sinnbild für die Sache nimmt.

Der Christus, der äußerlich das Heil vermittelt, der uns vertritt und für uns genugthut, war seit dem ersten Auftauchen einer radikalen Richtung in der Reformation einer der wichtigsten Angriffspunkte. Münzer hat sofort den Angriff mit aller Schärfe entwickelt, die Täufer sind ihm darin gefolgt, Denk und Hetzer vor allem; sodann auch Schwenkfeld. Im Kampf gegen die Satisfaktionstheorie sehen wir die ganze radikale Reformbewegung geeinigt, an ihr haben die Täufer ebenso Anstoß genommen, wie die Antitrinitarier und die sozinianische Kritik dieser Lehre, die dialektische Glanzleistung des Sozinianismus, hat nur in ihrer Art ausgeführt, was alle protestantischen Dissenters von Anfang an beabsichtigt haben: die Zerstörung der Satisfaktions- und Stellvertretungstheorie. In diesem Kampf des Sozinianismus sind es die Verstandesgründe, welche das Dogma auflösen; aber der Hinweis auf die schlimmen praktischen Folgen fehlt auch hier nicht [1]). Im Anfang stehen jene in zweiter Linie — sie fehlen nicht —; die Beschuldigung, die Satisfaktionstheorie befördere den sittlichen Leichtsinn, steht im Vordergrund. Ihren bezeichnendsten Ausdruck hat

1) Vgl. A. Fock, Der Socinianismus, p. 637.

sie in Hetzers Lied gefunden (Wackernagel, das deutsche Kirchenlied, 3. Band, pag. 481):

„Ja, spricht die Welt, es ist ohn Noth,
Daß ich mit Christo leide,
Er litt doch selbs für mich den Tod
Nun zech' ich auf sein' Kreide.
Er zahlt für mich
Dasselb glaub' ich,
Damit ist's ausgerichtet —
O Brüder mein,
Es ist ein Schein,
Der Teufel hats erdichtet!" [1])

Franck stimmt damit überein. Der äußere Christus mit seinem geschichtlichen Wirken nützt nichts, wenn er nicht in uns wirkt; sein Leiden ist keine wahre Genugthuung und Rettung, wenn wir nicht selbst in die Nachfolge Christi eintreten und den Kreuzesweg gehen. Es ist nicht genug, daß Christus das Gesetz gehalten hat, er muß es auch in uns halten (G. A. 125 a). Der fleischliche Sinn hält sich an die geschichtliche Erscheinung Christi, er hat das Opfer gebracht, das Gott versöhnt, damit ist es abgemacht (Par. T 4 b ff, V 6 a, vergl. das nächste Kapitel). Damit aber ist „Christus in der Kraft ausgemustert", wie hoch er auch im Munde geführt wird (G. B. I, 287 b). Näher auf die theologischen Begriffe der Satisfaktionslehre ist übrigens Franck nicht eingegangen; er beschränkt sich darauf, die objektive Seite der Heilsbeschaffung zurückzuschieben und die Notwendigkeit der inneren Aneignung Christi darzulegen.

Unerschöpflich ist er in Klagen gegen das Volk, das ohne den Ernst der Besserung sich der durch Christus geschaffenen Gnade freut, und gegen die Theologen und Pfarrer, die dem Fleisch mit ihrer Gnadenpredigt schmeicheln und ihnen den Wahn ihres vermeinten „Glaubens" lassen. Sie „verkündigen dem Volk Frieden, da keiner ist, Vergebung der Sünden denen, die in keiner Buß oder Mißfallen ihres Lebens stehen" (G. B. II., 144 a). Die Welt ist ein fauler, feldflüchtiger, treuloser, meineidiger Knecht, sie läßt ihren König allein fechten. Niemand darf sich des Siegs Christi rühmen, der nicht mitgefochten hat (R. Chr. 2 b). Sie sagen, Christus habe für uns genug gethan und das Gesetz erfüllt; das ist wahr, aber nicht in dem Sinn, in dem es die Welt meint, als ob wir nun die Hand in den Busen stecken dürften, sondern wir müssen selbst kämpfen. Erst als Paulus seinen Leidenskampf beendigt hatte, hatte Christus in dem Fleisch des Paulus genug gethan und Feierabend gemacht (R. Chr. 3). Die Welt aber will keinen inwohnenden Christus, denn dieser bringt das

---

1) Der Vers ist Franck bekannt, vgl. den Anklang in G. B. II, 197 a beim Bericht über die täuferische Lehre vom inneren Christus, und R. Chr. 4 a: „sie haben einen, der ihr Gelag bezahlt hat, da trinkt die Welt auf seine Kreide."

Kreuz mit und quält das Fleisch, sondern einen „vorhangenden"; sie läßt Christus allein am Kreuz hängen und sitzt im Rosengarten. Wir lassen Christus das Kreuz tragen und singen »kyrie eleyson!« Daß er es alles ausgerichtet hat, glauben wir gerne, wollen ihn auch gern in einen steinernen Tempel stellen — aber den Gekreuzigten beherbergen in unsrem Herzen, davor behüte uns Gott! Und doch, soll Christus in uns leben, so soll er ohne Zweifel nicht anders in unsrem Fleisch leben, als er in dem seinen gethan hat: wenn er kommt, kreuzigt er das Fleisch. Das Leiden Christi ist nicht genug, wenn es nur für uns und nicht auch in uns vollbracht ist. Nur die Gemeinschaft mit Christus rettet; kann sich die Hand, die abgehauen ist, auch des Leibes rühmen? „Nicht einen Heller wollt' ich um all das Leiden Christi geben, wenn es nicht in mich kommt". Wasser hilft für den Durst, nur wenn man es trinkt. Und insofern gilt (Par. 128, f.): Christus bittet nicht für die Welt, Christus ist allein für die Gläubigen gestorben. Sein Werk ist eingeschränkt auf die, welche ihn in sich aufnehmen. Die Schriftgelehrten dagegen geben vor, fremde Gerechtigkeit rette, und lassen den frommen Christus alles ausgerichtet haben (R. Chr. 3b, 4a, 7a, 9, 10a, 15b, 37f.).

Mit der Schrift gehen die Prediger dabei höchst gewaltthätig um — ein merkwürdiger Kontrast mit der nur zu großen Verehrung, die sie für dieselbe im Munde führen — sie „zwacken und klauben heraus, was weich und dem Fleisch anmutig ist", von der Gnade und Vergebung der Sünden, von der christlichen Freiheit, das allein „bläuen sie dem Fleisch täglich vor und kizeln die Welt damit". Sie halbieren die Schrift, über den Römer- und Galaterbrief predigen sie häufig, über die Bergpredigt, die Epistel Petri, Joh. 4—6, Eph. 1, 1. Kor. 5. 6 u. s. w. predigen sie nicht so gern und fleißig [1]). Sie hofieren der Welt mit dem Evangelium, den Zorn Gottes über die Welt verkündigen sie nicht; sie „bachen der Welt Küchlein", sind das Fleisch, Honig, Schmalz und nicht das Salz der Welt. Der unbußfertigen Welt reden sie immer von Gottes

1) Diese Stelle ist auch darum interessant, weil man sieht, wie hier die Bergpredigt gegenüber dem Römer- und Galaterbrief hervorgehoben wird. Darin stimmt Franck mit den Täufern, vor allem auch mit Denk zusammen. Es ist der Versuch, von der paulinischen Lehrausprägung mit ihrer Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben auf Christus selbst zurückzugehen, die Hervorhebung der unmittelbaren Nachahmung des Vorbilds Christi, der wörtlichen Befolgung seiner Regeln an die Jünger. Hier ergeben sich Ausblicke, von denen aus das Täufertum und z. T. selbst Franck als eine Fortführung der in den Waldensern und anderen mittelalterlichen Sekten, ebenso aber in den großen Bettelorden herrschenden religiösen Ideale erscheint. Nur ist nicht zu übersehen, daß darin sich doch zugleich schon der für die neuere Entwicklung der Theologie so wichtige Gedanke einer Unterscheidung der Apostellehre und der Lehre Christi selbst regt.

Gnade und Christi Genugthuung vor. Damit aber macht man ein verwegen Volk, das keine Buße thut und immer auf derunverstandenenhalbenSchrift liegend allein gefaßt hat: Christus ist für uns Gottlose gestorben, Röm. 5, das Pabsttum ist nichts, der Pabst der Antichrist, alle Speisen und Tage sind gleich und frei, die Ohrenbeichte ist ein Menschenfund, das Gesetz ist uns unmöglich zu halten, Christus hats für uns erfüllt . . . „welches wohl recht ist, allein sie sehen, daß sie es recht verstehen, nit wie ich besorg, wie sie gelüst, daß sie Freiheit, Lust und Ursach zu sünden kriegen, sondern nach dem Sinn Christi und nehmen die angeboten Gnad (der sie sich rühmen und doch nit wöllen und der widerstehen) an, so wird diese sie heiligen . . Wer ein Ding nit hat, soll sich nit rühmen, hat ers aber, soll er . . . diesen Schaz sehen lassen und Zeichen thun. Davon soll man eben so gern sagen und hören, als von der Gerechtigkeit des Glaubens, von der Gnad uns von Christo widerfahren, damit behält man den frechen Pöbel ein wenig im Zaum, Furcht, Tief und Demuth und die Christen in ihrem Amt und würde des Lachens, Stolzirens u. s. w. weniger“ (G. B. II, 144—147, zusammengezogen). Wer so mit seiner Gnadenpredigt der Welt schmeichelt und nichts thut als auf die Werke im Pabsttum schilt, bricht ab und baut nicht auf. Bequemlichkeit, Schmeichelei, ein kreuzflüchtiger Sinn stehen dahinter. Und das alles geht Hand in Hand mit dem Schriftgözentum, der mechanischen Benützung der Schrift, die sie doch ihrem Geist nach nicht verstehen und auf deren Buchstaben sie sich steifen, wo er ihrem fleischlichen Sinn dient. Man sieht wie das Räderwerk der Polemik Francks ineinandergreift.

Einige Punkte sind noch besonders hervorzuheben: Die evangelische Gnadenpredigt führt zu einer falschen Sicherheit „als seien wir schon über den Graben und alles erfochten.“ Diese ist aber für ein wahres Christentum das allergefährlichste, ein geistlicher gefährlicher Teufel, die Verzerrung der wahren Heilsgewißheit, welche der Kern des Christentums ist; also der letzte und schwerste Feind. Wo sie Boden gefaßt hat, sind statt dem einen Teufel (der groben offenen Sünde) sieben ärgere eingekehrt und das letzte ist ärger als das erste (Par. A 1 b, 2 a; G 5 b; R. T. 15 a). Sodann ergiebt sich die sittliche Laxheit noch speziell als Folge der Lehre vom unfreien Willen. „Es hat kein Vater je also vom freien Willen geredet, wie viele jetzt, auch kein Kezer . . ., daß jedermann dem Fleisch seinen Zaum läßt, der einleuchtenden Gnade, so Gott gleich oft klopft, kein Statt gibt, Händ und Füß laß fallen, in seinem Wesen und Leben sicher, und deuten hinter sich dem Wein gen Himmel: dorther muß es kommen, ich bin und vermag nichts . . . stellt sich, als stehe er so bloß unter Gott, als habe er Gott nie kein Ritt versagt, wann der will, so will er auch, so er doch täglich in ihm anklopft und um ihn wirbt . . . .

wartet immer zu, bis ihn Gott einmal beim Haar gen Himmel ziehe." So werden die großen Gottesehrer die größten Gotteslästerer (G. A. 122 b). Auch in der Lehre, daß das Gesetz unmöglich erfüllbar sei, steckt eine große Gefahr: es ist richtig, daß der natürliche Mensch es nicht erfüllen kann, aber darum soll er „in Gott" kommen und es mit Gottes Kraft erfüllen, und nicht mit Berufung auf die Unmöglichkeit, es zu halten, das alte Leben weiter führen. Nicht für uns muß es Christus halten, sondern in uns. Gehalten werden muß das Gesetz, das ist ein Gotteswille, der nicht umgestoßen werden kann. Zeigt es sich, daß wir es von uns aus nicht vermögen, so sollen wir es mit der dargebotenen göttlichen Kraft thun. Darum „suchet das Fleisch hie vergebens ein Schlupfloch." Es ist gleich als ob man zu einem Bettler sagte, er dürfe nur wenn er reich sei, ins Haus eintreten, zugleich ihm aber das nötige Geld anböte. Sagt er, er könne nicht, denn er habe kein Geld, so ist es seine Schuld. In der Natur ist das Gesetz über uns, in Gott unter uns, seine Erfüllung möglich (G. A. 125 a). Christus will wohl Arme und Kranke haben, aber nicht solche, die an ihrer Armut und Bettelei ihr Behagen haben (R. Chr. 33 a vgl. 4, 5, 37--39. 51).

Man sieht, in welchem Grad die Gestaltung seiner eigenen Heilslehre bei Franck durch den Eindruck der üblen Wirkung der evangelischen Heilslehre beeinflußt ist. Die evangelische Heilsauffassung ist in diesem Kampf stark verschoben worden; das Schwergewicht wird verlegt, die Gegensätze ändern sich. Die Motive, die der evangelischen Heilslehre zu Grunde liegen, sind zum Teil recht lebendig und wirksam bei Franck, aber die volle evangelische Auffassung des Heils, wie sie die Reformatoren vertreten haben, hat er nicht mehr. Gedeckt von der spiritualistischen Wendung, daß Gottes Geist alles im Menschen wirken müsse, der Mensch nur die göttliche Kraft wirken lassen, und in den mystischen Formeln der Gelassenheit, des Sabbats, der Selbstaufgabe und Weltentsagung zieht die moralische Selbstthätigkeit in den Mittelpunkt der Heilsauffassung ein. Die objektive Seite in der reformatorischen Heilslehre, die Rechtfertigung als göttlicher Akt, die Vermittlung der Erlösung durch das Werk Christi, ist thatsächlich aufgelöst — das wird das nächste Kapitel noch näher zeigen. Aber auch die subjektive Seite ist keineswegs unverändert. Der „Glaube" steht noch im Mittelpunkt, und die Glaubensgewißheit wird mit Nachdruck festgehalten. Aber der Begriff des Glaubens wird allen möglichen andern gleichgesetzt, dadurch werden alle Umrisse verwischt. Es ist nicht mehr allein der Kampf des Geistes gegen den tötenden Buchstaben der dogmatischen Formel, sondern der Geist selbst ist geändert, die mystische Gelassenheit und asketische Ethik löst den evangelischen Glauben langsam aber sicher auf. Die Freiheit der individuellen Ueberzeugung ist gerettet, die „Ge-

sinnung" wird mit edlem Eifer gepriesen gegenüber dogmatischen Schranken und äußerlicher Moral, aber der Gewinn ist dadurch teuer erkauft, daß die neue Heilserfahrung der Reformatoren unsicher wird. Die Indifferenz zwischen mystischer und reformatorischer Heilslehre auf subjektiver Seite entspricht der Loslösung des Geistes vom geschichtlichen Christentum auf objektiver Seite, der Indifferenz zwischen heidnischer Moralphilosophie und dem geschichtlich begründeten christlichen Heilsglauben. Und noch in anderer Beziehung sind trotz der starken Wirksamkeit evangelisch-reformatorischer Motive die Elemente der Heilslehre geändert: die Sündenvergebung steht nicht mehr in dem Grad im Mittelpunkt, wie bei den Reformatoren. Manchmal wird freilich die Sündenvergebung stark betont, so besonders in der Schrift vom Reiche Christi, mit Ausdrücken, die wiederum beweisen, wie schief es ist, wenn man in Francks Heilslehre nichts als einen Nachklang der älteren Mystik sieht und ihm die reformatorischen Gedanken abspricht. Das erste Merkmal dieses Reiches ist die Vergebung der Sünden. Darin unterscheidet sich Gottes Reich von den weltlichen Reichen: in diesen straft man die Sünde, in jenem vergiebt man sie; in diesen fordert man Recht, in jenem läßt man das Recht nach (R. Chr. 1, vgl. 58 b). »Godes Rijcke is die verghevinghe der sonden door Christum« (ib. 20 b). Und dabei genügt einfaches Begehren der Gnade, sie wird ohne Bedingungen sofort geschenkt (ib. 59 a). Trotzdem nehmen die mystischen Kategorien der „Einwohnung Gottes", des „Wirkens der göttlichen Kraft in der Seele", darunter solche, die einen recht physischen und mechanischen Klang haben, den breiteren Raum ein. Die Frage: wie werde ich der Vergebung der Sünden gewiß, wie bekomme ich einen gnädigen Gott? ist nicht das einzige Interesse, dem alles andere nachgesetzt oder untergeordnet wird. Man darf sich durch Aeußerungen, wie die angeführten nicht täuschen lassen. Die religiöse Grundstimmung ist bei Franck eine andere. Der Höhepunkt der Gottesnähe liegt bei ihm nicht mehr so ganz und so sicher wie bei den Reformatoren darin, daß der Mensch bei vollem Bewußtsein der Verbindlichkeit des göttlichen Gesetzes der Vergebung der Sünden gewiß wird; er liegt vielmehr in der Erfahrung, daß Gott seinen sittlichen Willen im Menschen wirkt. Das sind schwer meßbare Unterschiede, sie führen in das Dunkel des persönlichen Bewußtseins hinab; aber man empfindet bei der Vergleichung der Schriften etwa Luthers und Francks den Unterschied der Stimmung; er ist da und ist bemerkbar, obgleich es nur eine verschiedene Verteilung und Stärke der Elemente ist. Und hier erscheint dann bei Franck die Polemik gegen die schädlichen Folgen der evangelischen Heilslehre und seine eigene Darstellung des Heils, deren enge Verbindung oben aufzuzeigen versucht worden ist, nicht mehr als ein zwiefaches, sondern als entsprossen aus einer Wurzel der grundlegenden religiösen Erfahrung und des persönlichen religiösen Verständnisses, im Vergleich

mit dem die beiden ersteren sekundär sind. Es hat einen tieferen Grund, daß Franck für die Selbständigkeit der individuellen religiösen Ueberzeugung so entschieden eintritt: er fühlt, daß die seinige nicht ganz identisch ist mit der der führenden Männer auf protestantischer Seite. Die neue religiöse Erfahrung, die Luther aufgegangen war, hat Franck in gleicher Tiefe und Reinheit nicht erlebt.

Die Darstellung, wie das neue Leben im Wiedergeborenen sich gestaltet, ist bei Franck durchweg durch die bisher entwickelten Grundsätze bestimmt. Es sollen daher im Folgenden nur die charakteristischen Punkte hervorgehoben sein.

Der Geist ist das Prinzip des ganzen neuen Lebens im Gläubigen. Damit ist vor allem einmal dem Innerlichen, dem Glauben oder der Gesinnung, die ausschlaggebende Stelle eingeräumt. Hier hat Franck durchaus wertvolle, in die Tiefe gehende Gedanken entwickelt. Der Einfluß der Mystik, der Reformation und des humanistischen an den Alten gebildeten Moralismus haben hier in gleicher Richtung gewirkt. Alle Worte, Werke und gottgefälligen Gedanken „präsupponieren" den Glauben, Christus, den heiligen Geist, der in uns wirkt, denkt und redet (V.B. 414 a). Das paulinische Wort: „Was nicht aus dem Glauben kommt, ist Sünde" bildet hier für Franck das Thema, das er immer wieder behandelt. Vor allem Handeln muß eine feste ethische Ueberzeugung da sein — davon hängen die Kategorien gut und bös ab (Par. J 3 b, 4 a, c 1 a). Nach seiner Gewohnheit stützt Franck diese Ausführungen durch populäre Reflexion, die seiner Darlegung nicht selten ein rationalistisches Gepräge gibt. Er zeigt, wie auch im gewöhnlichen Leben alle Handlungen aus dem „Glauben" kommen; ohne den „Glauben", d. h. die Ueberzeugung vom Wert eines Zwecks, handelt niemand (Gl. B 3 ff.). Auf sittlichem Gebiet vollends entscheidet die Gesinnung, nicht die Handlung: in der letzteren kann Natur oder eudämonistische Berechnung uns vom Bösen abhalten (G.A. 13 a, 222 a; Diall. Vorr. d 5 b). Im Gedanken und zum Teil selbst in der Fassung erinnert Franck mit solchen Ausführungen an Kant. Man soll „das Gute um des Guten willen thun", nicht aus Gesetzeszwang, nicht aus Rücksicht auf Gewinn, nicht „aus einem falschen Affekt" (Par. d 8 b; V 2 b); „um des Guten willen" ist gleich „um Gottes Willen". Um so schärfer ist die Gesinnung als das Maßgebende zu betonen, als die ganze Welt die Sünde nur von außen ansieht, nach dem Schaden, den sie anrichtet (Par. V 8 b). Nur die Gesinnung entscheidet über die Zugehörigkeit zum Christentum; in allem Aeußerlichen, im gottesdienstlichen wie im sittlichen Handeln, im Bekenntnis wie in Werken der Barmherzigkeit, in der Benutzung der Schrift wie im Kasteien seiner selbst ist Heuchelei möglich. Der Teufel als „Gottes Aff" kann alles nachmachen, alle Frömmigkeit und alle guten Werke,

nur die Gesinnung des Glaubens und der Liebe nicht (vgl. G.B. II, 197 a). Eine Konsequenz dieser reinen Innerlichkeit des Guten ist die Anempfehlung größter Vorsicht in Beurteilung anderer; wohl legen die Werke Zeugnis ab, aber auch hier ist das Aeußere keine adäquate Darstellungsform des Innerlichen; das Herz, der Glaube und das Wesen der Werke steht allein Gott offen; auch mit dem Vorwurf der Werkheiligkeit soll man viel vorsichtiger umgehen, als es jetzt geschieht (Anhang zur Türkenchronik O 2 b). Damit hängt dann weiter Francks Streben nach Unparteilichkeit zusammen.

Ist der Geist Prinzip des neuen Lebens, so liegt es in seinem Wesen, daß alles, was er schafft, einheitlicher Art ist: alle Gebote und Tugenden bilden eine Einheit. In dem innerlichen Hören des Worts ist alles gegeben, wer diesen Griff weiß und hat, der weiß und hat alles (vgl. W 123 a; V.B. 414 a). Alle Gebote hängen an einer Kette, ja mehr noch, sie sind nichts als Auslegung des einen ersten Gebots, in dieses „eingewickelt und verfaßt"; dieses „reguliert" alle, aus ihm, wie aus einer Tabulatur geht alles, „wie alle Musik aus den 6 Stimmen, wie alle Schrift aus dem ABC"; es ist der „Fuß, Satz und Haft aller Gebote und Seligkeit", „wie in ein Büschlein sind die andern darein gewickelt" und „gehen darin ein und aus wie eine Thür in einer Angel" (Par. T 5 b ff.; V. 2 a; n 5; G.A. Vorr. 4 a, 221 a ff.; Kriegsb. 107 b; W 124 a; 613 Geb. u. Verb. d. J. A 2 b). Wie die Sünden prinzipiell gleich sind, so die Gebote; eine Tugend, eine Sünde (Par. X 4 b); wer Christus bei dem geringsten Gebot ergreift, der hat ihn ganz; alle Gottlosen sind eins, alle Frommen ebenso (Par. V 5 b, 6 a). Eine Uebertretung hebt das Gebot im Prinzip auf: „wenn das Gebot 10 conditiones stellt und du lässest eine weg, so ist es nicht mehr Gebot" (G.A. 187 b). Daher ist die katholische Unterscheidung von praecepta und consilia, von gewöhnlichen und heiligen Christen verwerflich: ein Gebot gilt für alle (Par. e 1 b). Und weiter folgt, daß es keine Adiaphora gibt. „Es ist kein gut Werk, das nicht durch das Gesetz Gottes und die Liebe geboten würde. Was nicht geboten ist, das ist verboten. Was nicht verboten ist, das ist frei. Wo kein Gesetz ist, ist keine Sünde" (G.A. 169 b). Durch das innerliche Prinzip des Geistes, subjektiv die Gesinnung des Glaubens und der Liebe ist der Kreis des christlichen Lebens genau umschrieben, viel mehr als wenn es durch äußerliche Gebote versucht würde; was außerhalb des Kreises ist, ist nicht erlaubt, sondern Sünde. So wird der Begriff des Erlaubten ausgeschlossen, wie überall da, wo die spekulative Absicht die Ethik beherrscht und für die Bestimmung des Sittlichen nicht äußerliche Pflichtformeln und einzelne Gebote, sondern ein inneres gestaltendes Prinzip maßgebend ist. Wirkt allein Gottes Geist im Christen das Gute, so darf man nichts abziehen, aber auch nichts dazuthun; Gottes inneres Wort leidet kein Menschen-

gebot (G.A. 183 a ff., 187 a). Franck hat den Gedanken der Einheit aller Gebote manchmal auch in die Form gekleidet, daß uns im Christentum ein „verkürztes Wort“ gegeben sei. Die Juden haben 613 Gesetze, Heiden, römische Christen und Muhammedaner unzählig viele. Aber je mehr Gesetz, umsomehr Uebertretung. „Darum hat es Gott gefallen, durch Christum ein verkürzt Wort anzurichten und alle Gesetze die nur Zorn anrichten und den Menschen nit bessern, . . . frei aus dem Weg zu räumen . . . Des heiligen Geistes Lehr im N. T. geschwind von Statten geht, welches auch, wie gehört, das verkürzt Wort in Jesaja ist und nit mehr die lang verdrießlich Lehr Mosi“; und auch dieses ist noch zu lang, an die Stelle tritt am Ende die unbeschreibbare mystische Vereinigung mit Gott (W 123 a ff.).

Der Inhalt des einen Gebotes wird verschieden bezeichnet, bald als Hingabe an Gott unter Verzicht auf alle Selbstsucht und Selbstliebe, bald mehr positiv als Nächstenliebe.

Das erste, mystisch und selbst asketisch gerichtete Ideal ist schon oben bei der Darstellung der Heilslehre geschildert worden. Denn der Sabbat, die Selbstverleugnung, Weltentsagung, Kreuzigung des Fleisches ist nicht bloß Vorbedingung der Erneuerung, sondern füllt das neue Leben auch fernerhin aus. Das Ziel des Christenstandes ist nach dieser Seite vollständig damit bezeichnet, daß der eigene Wille des Menschen im Wirken des Gottesgeistes aufgeht. Wir sollen unser Gemüt, Herz und Willen „ledig“ Gott darbieten, damit er in uns wirke (Par. F 4 a b); es ist besser leiden als wirken; das Christentum ist ein ewiger Feiertag (Par. Y 4 a). Die Thore zu Jerusalem durften nicht aufgethan werden, ehe die Sonne aufging, so sollen wir nicht ausgehen vor der Sonne des Geistes (Enc. 144 b). „Halte diese Regel: wo die Schrift gebeut, gute Werke zu thun, da verstehe, daß dies dir nicht allein nicht geboten, sondern verboten sei, weil du es nicht vermagst, sondern daß du Gott, den Sabbat und heiligen Feiertag heiligest, gestorben und begraben seiest, daß er dich brauche zu seinem Handzeuge, ohne Widerwehr, wie ein Säger ein Säg“ (G.A. 244 a). Die Vollkommenheit besteht demnach darin, daß der Mensch „vergottet“ wird, willlos in Gott ruht, in Gott seinen Willen verliert, in Gott versinkt und ertrinkt (Par. G 2 b; P 5 b; d 1 a). Wie man sieht, hat hier Franck einfach das mystische Vollkommenheitsideal übernommen. Damit auch manche asketische Züge. Das Fleisch soll im Christen „verkocht werden“ (Par. d 1 a). Die Pflicht, mit Christus zu leiden, steht fest wie eine Mauer (R. Chr. 8 b). Leiden ist der Christen Medizin, ihr Tod des Todes Tod (ib. 14 b). Das Fleisch des Frommen muß gemartert werden, denn es gehört nicht in Gottes Reich; thun es die Gottlosen, so tötet die Welt, ohne es zu wollen, ihren eigenen Verbündeten (ib. 13 b, 14 a, 23 a). Der Welt soll der Christ abgestorben sein, unbeweglich und unwandelbar, wie

Gott (Par. E 8 a b). Man soll sich nicht an den Kreaturen erfreuen, sonst muß man auch „das Widerspiel", das Trauern, annehmen, „denn wer nur ein Teufel und Affekt zuläßt, der muß sein Feind und Widerspiel auch zulassen" (Psalm 64, A 4 a). Damit hängt zusammen der große Nachdruck, den Franck auf die Verfolgung legt: verfolgt zu werden gehört zum Wesen des Christenstandes. Das findet sich ja schon bei den Täufern ausgeprägt — man vergleiche ihre Lieder, in denen es oft in ergreifender Weise ausgesprochen ist —; ihre Lage trug dazu bei, dazu war es ein wesentliches Stück der unmittelbaren Nachahmung Christi und der Apostel; es steigerte sich hier bis zu dem Satz: ohne Verfolgung ist man kein Christ; der Dualismus gegenüber der Welt, das sich Abschließen gegen Staat und bürgerliche Gemeinschaft fand hier einen bezeichnenden Ausdruck. Bei Franck wirken ähnliche Motive zusammen. Was hilft mehr zur inneren Erlösung, zur Losbindung von den weltlichen Urteilen und Mächten, auch vom selbstsüchtigen, kreuzflüchtigen Ich, als die Verfolgung? Und wie bei den Täufern stand hinter dem Gedanken, daß die Verfolgung notwendig zur Nachfolge Christi gehöre, bei Franck die bittere Wirklichkeit und gab dem Gedanken Leben, Kraft und innere Wahrheit (vergl. Par. Vorr. 8 a; C 6 b, 7 a; i 2 b; G.A. 175 a b, 245 b; R. Chr. 45 b, 46 a). Die asketischen Züge in seiner eigenen Ethik haben Franck dann auch milder gestimmt bei der Beurteilung der Askese in der katholischen Kirche. So sagt er (V.B. 4 b): „Die Heiligen haben ihnen selbs viel Plag und Marter anthon, mit Beten, Fasten, Wachen, hart liegen auf Säcken, härenen Kleidern, in der Aschen, Hunger und Durst, schlecht und übel essen, Absagung ihrer Lust, Brechung ihres Willens, williger, vorgenommener, selbsterwählter Armuth und sind Gott lieb und angenehm gewesen, ihr Gebet erhört worden".

Aber man darf nicht übersehen, daß diese asketische Stimmung bei Franck begrenzt ist durch die freieren protestantischen Momente, aber zugleich auch durch eine Konsequenz seines spiritualistischen Prinzips. Die äußerlichen Dinge können nie entscheiden; also kann auch alle äußerlich geübte Askese nicht mehr Wert haben, als die entgegengesetzte Handlungsweise; auch hier entscheidet allein die Gesinnung. Dem Reinen ist alles rein, er mag alle Dinge gebrauchen in voller christlicher Freiheit, wenn er sie nur gebraucht „in Gott", in der rechten Gesinnung; so spricht er davon, man soll „in Gott weiben, in Gott psallieren" u. s. w. (Enc. 125 b, 126 a). Der schlimme Feind, der allen Gebrauch der Dinge unrein macht, ist die Eigenliebe; ist sie getilgt, so sind die Dinge rein (126 a b). Daß es sich bei der „Weltflucht" nicht um mönchische Zurückziehung aus der Welt handelt, ist nach Francks Grundgedanken ohnedem klar. So sagt er in der Geschichtsbibel, als er auf die Einsiedler zu sprechen kommt (II, 213 b ff.):

wenn sie ein freier Geist in die Wüste getrieben habe, nicht um vor Gott damit zu verdienen oder zu büßen, sondern allein frei von der Lust der Welt himmlische Dinge zu spekulieren und Gott zu dienen, so könne er es nicht verurteilen; aber es bedünke ihn wo nicht bei allen, doch bei vielen, daß sie damit vor Gott gerecht werden und ihre Sünden büßen wollten. Das ist aber Verläugnung Christi, Streben nach Gerechtigkeit durch eigene Werke. „Item man läuft nit mit den Füßen aus der Welt, sondern mit dem Gemüthe." Man kann wohl mitten in und unter der Welt außerhalb der Welt sein und leben. Je mehr Lockung zur Sünde, um so mehr Uebung zur Ritterschaft Christi. Man kann äußerlich außerhalb der Welt sein, wie Mönche, und doch mitten drin stecken. Es fehlt das Exempel eines abgesonderten Lebens in der Schrift — Moses, Elias, Christus waren „Geschäfts halb" in der Wüste, um sich mit Gott zu besprechen —, und so kommt er doch zum Ergebnis: er könne nicht glauben, daß das Einsiedlerleben Gott gefällig sei. „Ach Gott, man bedarf der Christen wohl in der Welt", der Welt zu leuchten, sie zu lehren und zu strafen, zu helfen und zu raten, die Welt zu überzeugen. Wer Ritter werden will, muß unter den Feinden wohnen. Und auch die Gefahr, die in der Betonung des Leidens und der Verfolgung liegt, hat er erkannt. Er tadelt die Täufer, daß bei ihnen manche „dem Leiden schier zugeben, das die Papisten den Werken" (G.B. II, 194 b). So läßt er auch die Märtyrer der Täufer, so sehr er gegen die Anwendung der Gewalt protestiert, nicht unbedingt gelten. Er läßt (l. c. 220 a) nur die Hoffnung offen, daß manche in der Todesnot nicht um äußerer Zeremonien, z. B. um der Erwachsenentaufe willen, sondern im reinen Glauben an Christus ihr Leben dahingegeben haben, also nicht als „Märtyrer der Zeremonien", sondern als „Märtyrer Christi" (l. c. 195 b).

Dem mehr abstrakt formalen und zum Teil mit mystisch-asketischen Zügen ausgefüllten Ideal der Welt- und Selbstverläugnung tritt die Forderung der N ä ch st e n l i e b e zur Seite. Auch sie ist mit den Grundgedanken verbunden: denn der Inhalt des göttlichen Willens wird selbst als Liebe bestimmt, Liebe ist der Geist des Gesetzes, des Gesetzes Erfüllung (Par. X 2 a). Ist das Wesen der Sünde als Selbstsucht bestimmt worden, so steht dem entgegen als ethisches Ideal die Liebe, die nicht das Ihre sucht. „S ü n d e i s t n i ch t s, d e n n n i t l i e b e n, denn eigener Will, Lieb und Gesuch" (Par. a 5 a). Die Liebe ist „der Zeug, Loß [Parole], Hoffarb und Zeigfinger, dabei man einen Christenmann erkennt" (Par. Vorr. a 5 a). Des andern Schwachheit tragen „ist allein der Liebe Gegenwurf, des Gesezes Erfüllung, der Christen Zeichen und die höchste Stärke" (Par. A 1 a). Daher sagt Par. Nr. 227: »Caritatis objectum odium et onus proximi«. Wie der Geist Gottes nicht sündigen kann, so die Liebe nicht, Par. Nr. 157: »Caritas non excidit, nec potest quidem«.

Wie Gott mit allen seinen Geboten nicht sich sucht, sondern uns (Enc. 132 b), so sollen auch unsere Gedanken des Nächsten Wohl, nicht das eigene suchen. — Auch in solchen Ausführungen konnte Franck ganz in der Bahn der Mystik bleiben.

Diese Aussagen über die Nächstenliebe als das Prinzip des neuen Lebens werfen auch ein Licht auf eine andere Frage: ob es für den Wiedergeborenen noch ein Gesetz gibt? Häufig gibt Franck, wie schon erwähnt worden ist, die Antwort, daß das Gesetz zu erfüllen dem Christen möglich sei vermöge der ihm verliehenen Gotteskraft und daß es ihm leicht sei (G. A. 126 b; Par. d, 8 b ff., g 8 b, h 1 a b u. o.). Wo er schärfere Bestimmungen einführt, lautet die Antwort, daß es für den Christen kein Gesetz mehr gibt; gleichfalls eine Konsequenz der spiritualistischen Anschauung. Wirkt der Geist Gottes im Wiedergeborenen alles, so bedarf es keiner ihm als objektive Forderung gegenüberstehenden Auktorität mehr, wie sie im Begriff des Gesetzes zum Ausdruck kommt. Wer in Gott ist, der hat kein Gebot; er ist „in dem Freien, der kein Gebot leiden kann". Wer „außer sich selbst in Mühe und Unfrieden des Gewissens steckt", der sieht überall Gebote (Par. C 3 b). Das Gesetz ist für das Fleisch da, wie das Evangelium für den Geist (G. A. II, 146 a). Im Gläubigen ist die Liebe die wirkende Kraft, darum (Par. Nr. 180): »Justo non est lex posita«. Die Liebe ist das Gesetz selbst — wer will nun dem Gesetz ein Gesetz vorschreiben und den Gesetzgeber lehren? In der Liebe ist die Kraft des Geistes wirksam und der Geist braucht und erträgt kein Gesetz (Par. d 3 b 4 a). Franck stützt das auch durch eine vom Zweck des Gesetzes ausgehende Darlegung. Der Zweck des Gesetzes (bei Gott und Menschen) ist, den Menschen zu nützen, der Not zu steuern. Daher ist die Liebe dem Gesetz übergeordnet [1]). Wo ein Gesetz dem Buchstaben nach gegen die Liebe ist, da muß man zurückgehen auf Herz und Sinn des Gesetzgebers, den toten Buchstaben verlassen. Eine solche Uebertretung des Gesetzes ist ein Halten (Par. d 2 b, 3 a; vergl. R. Chr. 36).

So scheint das Gesetz innerhalb des Christentums gar keine Stelle mehr zu haben. Ein Frommer bedarf sein nicht, einem Bösen hilft es nicht (Par. T 7 b). Die Gesetzesprediger sind Narren: sie predigen einem bösen Baum, er solle gute Früchte bringen (Par. X 7 a b; vergl. Enc. 100 f.). Das Christentum ist gesetzlos. „Sobald man sagt: ‚Dies mußt du zu Morgen also und also zu Abend thun, reden, beten', so ist es schon außerhalb des Christentums aus dem Gesetz und vorgeschriebenen Regeln thun". Man sieht, wie hier Franck durch sein alles Aeußerliche entfernendes Prinzip dem Anti-

1) Franck hat das auch, wie er gerne thut, mit einem Sprichwort in Beziehung gesetzt: „Noth kennt kein Gebot" (Par. d 2 b; Kriegsb. 107; Spri. II, 131 b).

nomismus sich nähert. Auch eine geschichtliche Beziehung wirft ein Licht auf diese Annäherung. Franck zitiert mehrmals zustimmend Agrikola, seine Erklärung zu Luk. 6 und zum 91. Psalm [1]). Er habe darin Recht, daß „die Form des freien Christentums weder mit göttlichen noch menschlichen Gesezen und Räthen begriffen werden mög"; das Christentum sei „freier und weitläufiger, denn daß es mit einerlei Gesetz mög geregiert werden". Sobald es in vorgeschriebene Regeln verfaßt und mit Gesetzen regiert werde, so höre es auf, ein Christentum zu sein. Noch weiter geht die schon zitierte Stelle V. B. 411 b u., wo gesagt ist, daß Gott, nicht an das Gesetz gebunden, Dinge im Gläubigen wirken könne, die uns verboten sind [2]). Aehnlich ist die Ausführung in R. Chr. (47 b, 48 a), daß die Christen, da der sie beseelende Geist über dem Gesetz steht, den Sabbat brechen, schwören, um Rache rufen dürfen „und das arme Gesez muß mit sich umgehen lassen, wie sie wollen"; da läuft einer von Weib und Kind, verläßt Vater und Mutter, welches alles gegen das Gesetz ist und doch in den Heiligen ohne Sünde, freilich nur „in Christo". Doch ist die Umgrenzung solcher Aeußerungen bei Franck zu beachten. Schon der moralistische Zug sorgt dafür, daß das sittliche Gesetz zwar nicht als Buchstaben-Gesetz, aber als festes ethisches Ideal seine Stellung behält. Auch hier kämpft Franck gegen den bindenden Buchstaben, aber

---

1) Agrikola wird bei Franck i. G., abgesehen von der Deklar. (Agrikola „über Lukam") viermal zitiert, dreimal in demselben Zusammenhang und dieselben Stellen aus Schriften von ihm (s. o.): Par. i 5 b; V. B. 426 b; G. A. 127 a. Einmal wird seine Schrift gegen Münzer zitiert (G. B. II, 189 b). V. B. 426 b findet sich der vorsichtige Zusatz: A. habe über Luk. 6 und Psalm 91 so wohl geschrieben, „daß ich mich hie seins Geists nit gnug verwundern kann, laß ihn gleich an eim andern Ort ein Mensch sein, wie er selbs von Petro aus Math. 16 [sagt, daß er] schier in einer Stund selig und ein Teufel wird genannt." Im Jahr 1537 war der „antinomistische Streit" zwischen Luther und Agrikola ausgebrochen; das V. B. ist 1539 erschienen. Zu den zitierten Schriften Agrikolas vgl. G. Kawerau, Johann Agrikola von Eisleben 1881, pag. 35 ff.; 50; 88 ff.; 131 ff. Eine Beziehung Francks zu Agrikola ergiebt sich schon dadurch, daß sich Franck in seiner Sammlung deutscher Sprichwörter dem Vorbild und den Arbeiten Agrikolas anschloß (vgl. Gödeke, Grundriß zur Gesch. der d. Dichtung, 2. A., 2. Band, 1885, pag. 6 und vor allem F. Latendorf, Agrikolas Sprichwörter, 1862; Kawerau l. c. 104 ff.). F. Latendorf hat („Seb. Francks erste namenlose Sprichwörtersammlung", 1876) den Nachweis geführt, daß die namenlose Sammlung von 664 deutschen Sprichwörtern aus dem Jahr 1532, von der er einen genauen Abdruck giebt, von Franck stammt; weiter daß er in dieser ersten Sammlung die Sammlung Agrikolas benützt und zusammengezogen hat, doch so, daß die Eigentümlichkeit seines Geistes in Auswahl, Anordnung und vor allem in den Erläuterungen hervortritt.

2) Solche Aeußerungen waren natürlich den Gegnern willkommen, zum Beweis, daß die Spiritualisten den ganzen Glauben ins Wanken bringen »door te leeren dat de mensch zijne lusten altijd moest bevredigen in de overtuiging dat de heilige vrije geest Gods alles in den mensch dacht, sprak en deed« (Ph. Marnix nach Rogge, Coolhaes II, 72).

nicht gegen die Bindung, die im Gewissen und der inneren Ueberzeugung von Gottes Willen liegt. Sodann hat er auf der andern Seite die Notwendigkeit fortwährender Gesetzespredigt stark betont (G. B. II, 146 b, 147 a u. o.). Das Gesetz soll den bußlosen Menschen schrecken und zu Christus treiben. So ist für die höchste Betrachtung das Gesetz aufgehoben, aber der Wirklichkeit gegenüber behält es seine relative Berechtigung.

Aehnlich löst sich die Frage nach der Sündlosigkeit der Gläubigen. Der Spiritualismus hat überall eine natürliche Neigung sie zu bejahen; wenn der Geist die allein und unmittelbar im Gläubigen wirkende Kraft ist, der menschliche Wille bei dem Vollkommenen im göttlichen aufgeht, so hat die Sünde keinen Raum mehr. Die Neigung zeigt sich auch bei Franck (vergl. Par. d 4 a b), aber er bleibt hier besonnen und nüchtern. Par. Nr. 75—78 handeln darüber unter den Titeln: »Etiam justi non sunt justi. Non est homo justus in terra, qui benefaciat et non peccet. Sancti sunt quicunque vere fideles. Justus in opere bono impingit«. Auch wenn der Wille sich ganz in Gott verliert, widerstrebt das Fleisch seiner Natur nach dem Geist; auch der „Heilige" ist davon nicht ausgenommen. Nur nach dem Geist, nach dem „inneren Menschen", ist darum der Wiedergeborene fromm, sein Fleisch muß er erst allmählich abtöten, und das gelingt nie ganz (hieraus erklärt sich die relative Existenzberechtigung des Gesetzes selbst noch für den Gläubigen). Doch wird den Gläubigen die Sünde aus Gnade nicht zugerechnet, da sie nicht dem Fleisch leben. Den Andern wird sie zugerechnet, auch der bloße böse Wille; das gute Fünklein hilft ihnen nichts, denn sie leben nicht dem Geist (K 5 a ff.; vergl. 1 6 b ff.; m 5 a ff.; R. Chr. 29 a, 50). Man sieht, der Kampf zwischen Geist und Fleisch bleibt auch im Wiedergeborenen.

Diese Darlegungen Francks über das sittliche Leben des Gläubigen zeigen, daß die Stärke seiner Gedanken in der prinzipiellen Fassung der ethischen Gegensätze liegt, nicht in der Frage nach der Erziehung zu sittlichem Handeln oder dem Verständnis der sittlichen Entwicklung. Der Spiritualismus, der auf innere Freiheit in der Gestaltung des sittlichen Ideals drängt, steht in einem gewissen Gegensatz zu dem moralistischen Trieb, der für die Einwirkung auf das bußlose Volk des äußerlichen Gesetzes nicht ganz entbehren kann. Aber im Ganzen hat der scharfe Dualismus zwischen Innerlichem und Aeußerlichem auch diesen ethischen Bestimmungen die Färbung gegeben. Damit hängt es zusammen, daß die mystischen und zum Teil die asketischen Züge stärker hervortreten, als bei den Reformatoren.

Die schroffe Scheidung zwischen Geist und Fleisch, Göttlichem und Weltlichem ist auch maßgebend für die Auffassung der sittlichen

Güter und Formen des menschlichen Gemeinschaftslebens. Die Staatsgewalt wird zwar als göttliche Ordnung angesehen, aber sie ist aus der menschlichen Sünde hervorgegangen und dazu da, Sünde zu strafen. Nach der Sündflut ist die Herrschaft entstanden, sie kommt von der linken, gottlosen Seite, den übel geratenen Kindern Noahs her, nicht von der Linie Christi und den Gerechten. Darum ist „der Herren Herkommen nicht fast ehrlich und haben allzumal ein klein Lob in der Schrift"; ein frommer Fürst ist „Wildpret [etwas Rares] im Himmel" (G. B. I, 10 b, 11 a). Man achte nur darauf, wie das Königtum in Israel entstanden ist (G. B. I, 50 b). „Die Herrschaft kommt von Heiden, denen es die Juden nachthaten" (I, 210 b). Eine sehr freie Sprache führt Franck in der Vorrede zum zweiten Teil der Chronik, der berühmten „Vorrede vom Adler": es sei kein Zufall, daß dieses gewaltthätige Thier das Sinnbild des römischen Reiches ist. Indem das ausgeführt wird, wird den Fürsten manche bittere Wahrheit gesagt. Sie werden doch wesentlich als Zuchtrute Gottes aufgefaßt; der gemeine Pöbel muß drunten gehalten werden, weil er sonst Aufruhr anstiftet, dazu ist die Obrigkeit da (vergl. auch Spri. II, 175 b). Das Verhalten der Fürsten, „die doch ihr Amt jetzt so hoch aufmuzen, ein Ruth und Straf der Sünd und Uebelthäter sein wollen", dem jüdischen Wucher gegenüber wird scharf kritisiert (Kriegsb. 154 b ff.). Francks Gefühl der Selbständigkeit spricht sich in solcher Kritik aus; es ist der Freimut des freien Bürgers [1]). Aber daneben spielt noch anderes mit: Franck nähert sich der Anschauung der Täufer, daß Christentum und Herrschaft sich nicht vertragen; Gewalt und Liebe stimmen schlecht zusammen. Er hat daraus nicht die äußerliche Konsequenz gezogen, daß ein Christ kein obrigkeitliches Amt bekleiden dürfe, das wäre ja wieder eine tote Regel, die doch nichts nützt; aber die Stimmung ist dieselbe, wie bei den Täufern und von derjenigen auf reformatorischer Seite charakteristisch verschieden. Der Widerspruch zwischen einer auf Gewalt begründeten, in die Händel der Welt verwickelnden Stellung und dem friedlichen Evangelium, in dem es nichts geben soll, das der Ehre, Macht und dem Hochmut der Welt gleicht, wird stark empfunden. Besonders die Aeußerungen über den Krieg geben davon Zeugnis. Die ersten Christen haben keinen Krieg geführt, 300 Jahre lang. „Spricht man: sie haben kein christlich Obrigkeit gehabt, Antwort: ist sie denn zum

1) Das tritt auch in dem Abschnitt über Ursprung und Herkommen des Adels heraus. Der Adel ist entstanden aus sehr verschiedenen Ursachen, aus Frevel, Hochmut, aber auch aus dem Bedürfnis der austeilenden Gerechtigkeit. Seiner ganzen Art nach ist er heidnisch. „Derhalb ist nach vieler Meinung kein thörichter Ding je aufkommen, denn daß man den Adel erbt." „Ein jeder muß in seiner eigenen Sünd oder Gerechtigkeit sterben oder genesen." (G. B. I, 15 a b; W. 46 a). Doch lehnt sich Franck hier an seine Vorlage, Schedels Chronik, an.

Christenthum und christlicher Vollkommenheit und Polizei, ja zu dem friedsamen Evangelio Jesu Christi von Nöthen? Warum haben sie denn nit eine gewählt?" (Kriegsb. 74 b.) Daß der Geist Christi und der Krieg sich ausschließen, hat er in scharfer Satire ausgeführt, die ihre Spitze gegen die evangelisch gesinnten Hofprediger kehrt, welche den Krieg als göttliche Einrichtung preisen. Christliche Soldaten beten: Dein Wille geschehe — und wissen doch, daß Gottes Wille Friede ist; sie bitten um das tägliche Brot — und verheeren es dem Nebenmenschen. In der Kirchenkollekte wird um Frieden gebetet: daß niemand für uns streite, als Gott. „Das lautet eben, als hätten wir das Messer eingesteckt und allen Kriegen Urlaub geben . . ., während wir vielmehr nimmer das Schwert einstecken". Man meint gerade, Christus habe ein neu Gebot gegeben, daß die jetzt sollen selig sein, die andere verfolgen (Kriegsb. 28 a b, 29 a) [1]). Aus derselben Stimmung, die am meisten der in manchen kleinen christlichen Gemeinschaften alter und neuer Zeit herrschenden entspricht, sind auch die feinen Ausführungen in den Paradoxa (Nr. 150 f.; Z 4 a ff.) entsprungen, daß es unchristlich sei, sich auf das Recht zu versteifen.

Dagegen ist Francks protestantischer Sinn zu stark, um dem asketischen Gedanken in der Anwendung auf die Ehe Raum zu geben. Der Ehestand ist von Gott eingesetzt; der Cölibat wird unter starker, an Luther erinnernder Hervorhebung der Naturseite der Ehe bekämpft (G. B. II, 26 a, 89 b). Doch greift hier Francks Pessimismus ein — man kann zum Teil auch milder sagen, ein nüchternes, stark realistisch gefärbtes Urteil —; daraus erklärt sich, daß er das Wesen der Frau und den Ehestand oft in sehr dunklen Farben geschildert hat [2]). Bei alledem leuchten zwar hohe Gedanken von der Aufgabe des Weibs und dem Ideal der Ehe immer wieder hervor (z. B. Spri. II, 199 a—205 b). Aber die Stimmung ist doch auch hier eine andere als bei Luther.

Die großen sozialen Unruhen der Zeit fanden auch bei Franck starken Nachklang; seine Kritik ist frei, mutig und nüchtern; mit Recht gilt er als einer der zuverlässigsten Beurteiler der sozialen Zustände

---

1) Vgl. die Mitteilungen aus dem Kriegsb. bei Hase. Dazu G. B. II, 136 a b, G. Chr. 72 b.

2) Vgl. Spri. I, 32 b ff., II, 68 b, 69 b, 105 b ff., 111 a, 132 a b. Luthers Kritik hat hieran angeknüpft. So schmähsüchtig, wie Freder und Luther ihn darstellen, ist Franck aber keineswegs; es ist der Ton des Volkssprichworts und Volkswitzes; dabei ist von einem Wühlen im Schmutz gar keine Rede. Franck hat auf diesem Gebiet die derberen unter seinen Zeitgenossen, Luther eingeschlossen, nicht einmal erreicht, geschweige denn übertroffen. Was man über seine eigene Ehe weiß — er war mit einer Nürnbergerin, Ottilie Beheim, die von Zeitgenossen sehr gerühmt wird, verheiratet —, macht den günstigsten Eindruck.

und Umwälzungen seiner Zeit [1]). Das Privateigentum ist nach Franck aus der Sünde entstanden; am höchsten Maßstab gemessen ist es unberechtigt. So erklärt er Par. Nr. 153 (Z 8 b): Das Gemeine ist rein, das Dein und Mein unrein. Ursprüngliche göttliche Ordnung ist der gemeinsame Besitz aller Dinge; die menschliche Bosheit, der Eigennutz hat das geändert — wiederum erst nach der Sündflut (vergl. auch G. B. I, 6 b, II, 244 a b). Daß aller Besitz gemeinsam sein sollte, ist noch jetzt dem menschlichen Herzen natürlich und vom Finger Gottes eingeschrieben. Man sieht, wie Franck in dieser vom „inneren Wort" scheinbar soweit abliegenden Frage doch auf dieses zurückgeht. In der ursprünglichen sittlichen Anlage ist die Forderung mitenthalten, daß es nichts Eigenes geben soll. Der Ausdruck dafür liegt vor in dem natürlichen Bewußtsein (man darf in Francks Sinn ergänzen: „wie es sich z. B. im Volkssprichwort ausspricht"). Das Eigentum ist gegen die Natur; keine Kreatur ist für sich allein da, jede dient der andern, wie die Sonne (S. C. 56 b, mit Zitierung von Par. Nr. 153, 64 b, 65 a). Ebenso hängt der Satz mit seiner Lehre von der Sünde zusammen: im Annehmen des Eigenen besteht der Sündenfall, das Privateigentum ist daher gleichsam die fortwährende Bestätigung, daß der Mensch mit seinem eigenen Willen aus Gottes Willen herausgetreten ist. Dabei beruft sich Franck auch auf das Vorbild der ersten Gemeinde, doch mit Betonung der Freiwilligkeit. Ebenso auf die Mystik (Tauler und die „deutsche Theologie"). Der Christ muß aus Not Eigentum haben, aber haben als hätte er nicht; und was über das Notwendige hinausgeht ist unrechtes Gut. Franck ist hier vorsichtig. Die Gütergemeinschaft, die er fordert, soll nicht darin bestehen, daß man alle Dinge auf einen Haufen wirft, „wie aus Noth und andern Ursachen eine Zeitlang in der ersten Kirche geschehen ist", sondern darin, daß ein Christ ein offenes Haus hat und so wenig vor seinen Brüdern verbirgt, als vor seinem Weib (S. C. 67 b — die S. C. bietet überhaupt wertvolle Ausführungen über Francks soziale Ideen). Niemand kann mehr haben, als genug; was er darüber hat, ist nicht sein,

---

1) Vgl. Chr. Dethloff, Der Kommun. Seb. Francks, Schweriner Gymnasialprogramm, 1850 (die Urteile über Franck sind hier großenteils schief, z. T. im Anschluß an Erbkams Beurteilung; auch nach ihm ist Franck „ohne tieferes ethisches Bedürfnis", p. 14; „Franck ist in diesen Zwiespalt mit der Welt und mit sich selbst hineingeraten, weil er nirgends ein weises Gesetz erblicken kann, in welchem das Geschehene seine Rechtfertigung findet", p. 17; er sucht in „Francks System" den Zusammenhang des Pantheismus mit dem Kommunismus nachzuweisen, p. 19); G. Schmoller, „Zur Geschichte der nationalökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode" (Zeitschr. für die ges. Staatswiss., 1860); H. Wiskemann, „Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten", 1861, p. 88 ff.

sondern seines Nächsten; wer diesem den Ueberschuß vorenthält, ist ein untreuer Haushalter der Gaben Gottes (S. C. 70b). Wie die Christen die wahren, unsichtbaren geistigen Güter gemein haben, so sollen sie auch die geringen äußerlichen gemein haben (S. C. 63 b). Und wiederum findet Franck eine Bestätigung dafür in einem alten Philosophenwort: »Amicorum omnia communia« sagt Pythagoras (S. C. 71 b). Die vorsichtige Einschränkung versäumt Franck nicht beizufügen, daß sich die Gemeinschaft unter Christen nicht auf die Hausfrauen erstrecke (S. C. 72 b). In seiner Darstellung des Bauernkriegs, der Schilderung, wie die sozialen Lasten entstanden seien, der Leibeigenschaft, der Zölle u. s. w. — er schließt sich hier vielfach an die „Reformation Kaiser Sigmunds" an [1]) — sind immer zwei Gedanken verbunden: Jeder Aufruhr ist Unrecht, die Pflicht des Gehorsams ist unbedingt; dagegen sind viele Abgaben unberechtigt, ihre Entstehung aus der menschlichen Sünde läßt sich nicht bloß prinzipiell behaupten, sondern geschichtlich nachweisen (vergl. G. B. I, 272 ff.). Ueber den Zusammenhang von Arbeit und Nationalwohlstand, die Unwürdigkeit der Leibeigenschaft (da doch die Liebe zur Freiheit jedermann eingepflanzt ist, W. 45 b), die Schädigung des Volkswohlstandes durch die Klöster u. s. w., über den Wucher und den Bettel (Arme wird es jederzeit geben, aber Bettler soll es nicht geben) hat er viele Beobachtungen angestellt, in Geschichte und Gegenwart, und manche zutreffende und geistvolle Bemerkung gemacht (vergl. G. B. I, 139 b f., 272 ff.; Spri. II, 75 b ff.; W. 35 b, 36 a, 46 a, 154 b ff.). Er hat hier vielfach Aehnlichkeit mit Eberlin von Günzburg [2]), der auch in seinen sozialen Reformideen und seiner Kritik an den bestehenden sozialen Schäden um ein Gutes über die Reformatoren hinausgeht. Aber bei Frank ist über alles der dunkle Schleier einer pessimistischen Betrachtung gebreitet, die nichts als Sünde in den hohen wie in den niedern Ständen, rohe Selbstsucht in der Bauernerhebung wie in ihrer Niederwerfung schaut und in dem unentrinnbaren Gewebe sozialen Elends überall den Gott wirken sieht, der Sünde mit Sünde straft und die selbstsüchtigen Mächte eine durch die andere züchtigen läßt. Durch den Ausgang des Bauernkriegs sind den kühneren sozialen Reformplänen die Schwungfedern abgeschnitten worden, Franck steht schon ganz unter dem Einfluß der Rückströmung, der Ernüchterung, Enttäuschung, zum Teil selbst der hoffnungslosen Ergebung in die wohlerkannten sozialen Uebel. Und nicht zum wenigsten zeigt sich ein moderner Zug bei Franck in diesem resignierten illusionslosen Betrachten der sozialen

---

1) Latendorf hat die Vermutung ausgesprochen (l. c. 347 ff.), daß Franck die Neuausgabe der Reformation (Straßburg 1520) besorgt habe. (Doch vgl. Weinkauff in der Jenaer Lit.Zeitung 1877, Juni, Artikel 318). S. G. B. I, 287 a, 288 a, II, 269 a.

2) Die Statuten von Wolfaria werden im Kriegsbüchlein zitiert (88 a).

Uebel, deren Schwere er fühlt und deren Wurzeln er kennt. Das Interesse des Ergründens bleibt bestehen, auch wenn der Hoffnung auf Besserung entsagt ist. Geschichtlich angesehen war Francks trübes Urteil über die volkswirtschaftlichen Zustände Deutschlands und vor allem über die durch den Ausgang des Bauernkriegs in vielen Landschaften gesteigerten bäuerlichen Lasten berechtigt.

Alles in allem ist die Betrachtung des Gemeinschaftslebens bei Franck eine etwas andere als bei den Reformatoren, trotz vieler Berührung im Einzelnen. Der mystische Zug, der sich aus der Welt möglichst zurückzieht, der Individualismus, der die großen Formen des Gemeinlebens als indifferent anzusehen geneigt ist und alles in die selbständige Entscheidung des einzelnen Menschen verlegt, endlich die trübe, resignierte Stimmung, die Luther mit scharfem Urteil überall herausgefühlt hat — so hart und ungerecht sein Urteil darüber ist —, haben derselben zusammen ihr Gepräge aufgedrückt. Die scharfe Trennung zwischen Gott und allen weltlichen Gütern und Werten, die sich schon in der Mystik findet, und die für die protestantischen Dissenters charakteristisch ist, findet sich auch bei ihm. Das Gegengewicht, der weittragende reformatorische Gedanke einer Eingliederung der sittlichen Gemeinschaftsformen, Ehe, Staat, Gesellschaft, in die Arbeit an Gottes Reich tritt zurück. Die katholische Anschauung der Entstehung des Staats aus der Sünde ist bei Franck nicht mehr die einzige und herrschende, aber sie ist im Grundsatz nicht völlig aufgegeben; Franck ist hier der Schüler Augustins, was Luther hierin nicht mehr ist. Und es zeigt sich am Ende noch einmal, daß das Prinzip: „Der Geist soll alles in uns wirken" zu abstrakt ist, um für sich allein für so entfernte Punkte, wie für die Ausgestaltung der Gemeinschaftsformen in christlichem Geist schöpferische Gedanken abzugeben; trotz aller Innerlichkeit und Tiefe Francks — wie unendlich reicher, tiefer, fruchtbarer und innerlich vermittelter sind hier Luthers Gedanken gewesen! Was Francks Ruhm ist, soll nicht geschmälert werden: aber es liegt nicht in einer vertieften und prinzipiell freieren Anwendung religiöser Prinzipien auf das bürgerliche und gesellschaftliche Leben, sondern gleichsam in seinen privaten Anschauungen: in dem klaren und scharfen Urteil eines bürgerlich freisinnigen Mannes, der mit geschichtlich weitem, weltklugem Blick und mit dem Volksleben vertraut die Schäden seiner Zeit bei den Großen und Geringen ohne Furcht aufdeckt. Als ein kritisches, aber nicht als ein schöpferisches und gestaltendes Prinzip hat sich hier Francks Spiritualismus erwiesen.

Fünftes Kapitel.

Die Gottesoffenbarung in und außer Christus.

Die Bedeutung der Person Christi in Francks Gedankenwelt wurde bisher nur im Vorübergehen einigemale berührt. Und doch ist es Francks Absicht keineswegs, Christus seine besondere Stelle zu nehmen. Vielmehr wird überall den andern Formeln die Formel gleichgesetzt, daß „der Sinn Christi" die höchste Norm im Christenleben und „die Kraft Christi" die Quelle des Heils sein solle. Es liegt im Wesen des Spiritualismus, daß man bestimmtere Eindrücke von ihm erst bekommt, wenn man das Verhältnis des innerlichen Prinzips der Wahrheit zu einer bestimmten geschichtlichen Auktorität, also speziell zu dem geschichtlichen Bild Christi untersucht. Daher ist die Frage notwendig: in welchem Sinn ist bei Franck die Gottesoffenbarung durch Christus vermittelt? Gibt es neben ihm noch andere gleichwertige oder übergeordnete Offenbarungsquellen? Wie verhält sich insbesondere die geschichtliche Erscheinung Christi zu der fortgehenden Offenbarung in der unmittelbaren Wirkung des Geistes?

Franck findet in Christus eine volle Offenbarung des göttlichen Wesens und Willens [1]). Alle göttlichen Prädikate werden von ihm ausgesagt, z. B. auch „unwandelbar", „willlos" (Par. P 8 b). Durch Christus hat Gott seinen Rat wollen offenbaren und das Verborgene an den Tag bringen (V.B. 428 a). Darum wird er auch „das abgekürzte Wort" (Jes. 10, Luc. 10) genannt, speziell im Vergleich mit dem ausführlichen alttestamentlichen Gesetz (vgl. Par. H 3 a, M 5 b).

Es finden sich bei Franck viele Ausführungen darüber, wie Christus uns die Gesinnung Gottes kund thut, z. B. daß Gott nicht will sich dienen lassen, sondern uns dienen: diese göttliche Sinnesart kann man im Verhalten Christi greifen und sehen (Par. C 3 a; S.C. 63 a). Er trägt uns ein Bild Gottes vor, wie Gott gegen uns gesinnt sei, voll Liebe, bereit zum Wohlthun und unparteilich gegen alle (ib. Q 5 a).

---

1) Die Ausdrücke dafür sind mannigfaltig. Christus ist „der Ausdruckt Gottes" (Par. C 3 a). Die Bezeichnung „offenbaren", „Offenbarung" ist verhältnismäßig selten bei Franck; er bevorzugt die sinnlichere, plastischere „Ausdruck" (vgl. z. B. auch W. Vorr. 3 a: „Alle Werke Gottes mit allen Menschenkindern und Kreatur geübt, sind nichts denn ein Ausdruck Gottes."). Christus ist der „ausdruckt und geoffenbart Will Gottes" (Par. M 2 a), ein „Spiegel, sichtbarlicher Gott und fleischlich Wort" (M 7 a), ein „Glanz der Herrlichkeit und ausdruckt Bild des göttlichen Wesens" (P 8 a). „In Christus ist sichtbar worden und erscheint alle Art Gottes; ja alles, was Gott ist, weiß, will, hat und vermag, ist in Christo vermenscht vor die Augen gestellt."

Der Wert dieses Lebens und die Entfaltung der ganzen Offenbarung in ihm wird besonders deutlich, wenn man es vergleicht mit dem Offenbarungsmittel der Bücher, auch der Bibel. Christus und sein Leben wäre genug zur Lehre und zum Exempel, wenn alle Bücher verloren gingen, alle Predigt aufhörte: denn in ihm ist beides klar: wie wir zu Gott gesinnt sein sollen und er zu uns gesinnt ist: „Da ergreif und finde Gott und dich selbst" (Par. Q 5 a b). „Wenn alle Prophezei, Bücher und Lehr aufhörten, so wäre das Leben Christi allein gnug zu allen Händeln, Thun, Lassen. Was du irrgehest, und nicht weißt, findest du in Christo alles, eine lebendige Lehr, Muster und Exempel, wie, wann, was zu thun, lassen ..... sei. Trägst du ab icht [über irgend etwas] ein Zweifel, siehe in das Leben und Leiden Christi, findest du ein fürgethan Exempel, laß dirs ein lebendig Wort sein, mehr denn alle Bücher, Bibel und Predig." In diesem sichtbaren Gott sollen wir den unsichtbaren Gott ergreifen, der uns liebt; er will nicht, daß wir ihm hofieren, sondern will uns dienen. „Er trägt uns vor ein Form Gottes und des Menschen, wie Gott gegen uns gesinnt ist und wir gegen Gott sein sollen. Darum ist Christus nichts anders, denn das er lehrt und lebt, sein Wort und Leben ist Christus" (Par. Y 2 b). Man sieht, wie stark hier der Gehalt des Lebens Christi im Unterschied von allen Lehren über ihn betont ist und wie richtig der entscheidende Punkt getroffen ist: daß Christus Gott offenbart, weil er uns — nicht in seiner Lehre allein, sondern in seiner ganzen geschichtlichen Erscheinung — zeigt, wie Gott gegen uns gesinnt ist und wir gegen Gott gesinnt sein sollen. Von dem allgemeinen Sündenverderben ist Christus ausgenommen (eine Theorie darüber hat Franck jedoch nicht aufgestellt); der Satz, daß alle Menschen irren, der Franck für seine unparteiliche Beurteilung der Menschen wichtig ist, trifft bei Christus nicht zu: „keiner hat es noch gar erraten, denn Christus" (Par. K 2 b).

Wo Franck genauer auf die Person und das Werk Christi eingeht, wendet er das Schema „Fleisch — Geist" auf ihn an. Das ist für seine Christologie charakteristisch, denn in diesem Schema kommt die Konsequenz seines Spiritualismus für die Lehre von Christus zur Geltung.

Die Frage nach dem „Fleisch Christi" trat in den theologischen Verhandlungen seiner Zeit immer mehr in den Vordergrund. Bestimmte die Reformation das Verhältnis Gottes zum Menschen anders als bisher, gewann Christus in der neuen Heilslehre eine neue Bedeutung, so mußte auch das Wesen Christi, göttliche und menschliche Art in ihm, „Fleisch" und „Geist" in Christus in neuen Formen dargestellt werden. Es waren dann vor allem die Sakramentsstreitigkeiten, welche die Christologie mit in die Kontroverse hereinzogen; die Fragen

über eine äußerliche Heilsvermittlung, über das Verhältnis von „Aeußerem und Innerem", über die selbständige und bleibende Bedeutung der Heilsmittel, die zunächst im Abendmahlsstreit auftraten, führten mit Notwendigkeit weiter zurück auf die christologische Frage. Wurden schärfere Bestimmungen über das Verhältnis der geistigen Gabe zum äußeren Zeichen im Sakrament gesucht, so schienen auch solche über das Verhältnis der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus und über die Heilsbedeutung des Lebenswerkes Christi notwendig zu sein. Das wurde auch da empfunden, wo durch die Uebernahme der christologischen Lehrentscheidungen der alten Kirche feste Schranken gezogen waren; noch freier wurde da vorgegangen, wo diese aufgehoben oder ignoriert wurden, bei den meisten Dissenters. So haben Melchior Hofmann, Schwenkfeld, Hubmaier, Servet, Denk, Bünderlin u. a. Spekulationen über das Fleisch Christi ausgebildet. Reflexionen mehr naturphilosophischer Art haben zum Teil mitgespielt — bei Servet seit dem Pariser Aufenthalt viel stärker als vorher —; aber maßgebend waren doch theologische oder religiöse Motive.

Franck ist nach der spekulativen Seite hin im ganzen zurückhaltend; die praktischen Interessen beherrschen hier fast ganz seine Ausführungen. Dagegen greift die spiritualistische Grundanschauung, die scharfe Trennung zwischen Aeußerem und Innerem und die Begründung des Heils allein auf das Innere hier tief ein. Christus ist, wie auch der Mensch, zusammengesetzt aus „zwei widerwärtigen Naturen", Fleisch und Geist, damit er diesen beiden Teilen im Menschen Hülfe bringen könne (G. B. I, 7 a, Par. Q 7 a). Aber es ist nicht einfach so, daß der Geist Christi aus dem Geist Gottes, das Fleisch aus Maria, aus „dem Samen Abrahams" stammen würde. Sondern das Fleisch Christi hat nun seinerseits eine zwiefache Herkunft und eine zwiefache Art: Christus ist n a c h d e m F l e i s c h einerseits ein Sohn Gottes, andrerseits ein Sohn der Maria; auch „nach dem F l e i s c h ist er, was wunderbarlich ist zu sagen, aus G e i s t und F l e i s c h geboren". Bei seiner Zeugung vertritt Gott das männliche Prinzip. Die Kraft des Allerhöchsten, der heilige Geist ist der Same, der in Maria gefallen ist und den Samen Abrahams ergriffen hat (Gott hat „den weiblichen natürlichen Samen der Maria ohne Zweifel ergriffen, sein Wort dreingesprochen, da ist der Same gewachsen zum Kind"). Das Wort selbst hat „das Fleisch und den Samen der Maria ergriffen und ist in ihr vermenscht worden". Darum ist Christi Fleisch zwiefacher Art: im Unterschied vom gewöhnlichen Menschen ist es ein „geistlich unschuldig Fleisch", weil vom Geist empfangen; andererseits ist es, weil aus Maria stammend, ein schwaches, natürliches, sterbliches, „darf sagen sündlich" Fleisch. In Christi Leben hat dann das stärkere das schwächere überwunden, der Geist das Fleisch aufgesogen. Aber aus dem Vorhandensein des sterblichen Fleisches in Christus erklärt sich, daß er gehungert, gedürstet,

gezagt hat, daß „ein Kampf und Widersprechen in ihm war". Die Ueberwindung des Fleisches durch den Geist ist hier also, wenn auch auf physischer Grundlage, ethisch gedacht. Die endgiltige „Erhöhung" des schwächeren Teils, des angenommenen natürlichen Fleisches ist dann erst durch göttliche That geschehen — nach der Gottheit bedarf Christus der Erhöhung nicht —; erst durch die Erhöhung hat er ein verklärtes, himmlisches, vergottetes Fleisch, erst jetzt ist sein Fleisch „von der Gottheit verzehrt, verkocht, so daß jetzt Christus nach der Menschheit nicht mehr lebt, sondern in ihm Gott" [1]). Franck hebt selbst — wenn auch ohne Namensnennung — hervor, was ihn von Melchior Hofmann scheidet: als Mensch hatte Christus nicht „wie etlich achten" ein „lauter himmlisch Fleisch aus lauter Geist geboren" an sich [2]). Er selbst ist dabei von dem doppelten Bestreben geleitet, die Gleichheit des Fleisches Christi mit dem menschlichen festzuhalten — sonst wird die Möglichkeit, daß Christus dieses befreit, aufgehoben [3]) —, und die Notwendigkeit eines Kampfes in Christus und einer sittlichen Ueberwindung hervorzuheben.

Damit ist das mehrdeutige Schema „Fleisch—Geist" auf Christus angewandt. Es läßt sich bei dem schroffen Dualismus, in dem sonst bei Franck Fleisch und Geist stehen, nicht erwarten, daß in Christus gerade die Einheit beider allein betont würde. Tritt aber der Gegensatz hervor, so liegt die Gefahr nahe, daß das geschichtliche Leben und das Werk Christi unter die ungünstige Beleuchtung des „Fleisches" gestellt wird und in den Schatten tritt.

Zunächst wird von Franck allerdings die Einheit festgehalten: Im Fleisch Christi stellt sich sein Geist dar; hier können wir Christus fassen und ergreifen. Gott ist uns, die wir an das Sichtbare gewöhnt sind, in Christus sichtbar geworden. Daß „das Wort Fleisch" geworden ist, ist für das Menschengeschlecht der höchste Adel und Trost (Par. Q 6 b). Was Christus nach der Gottheit, nach seiner „besten Natur" will und ist, hat er in seinem Fleisch ausgedrückt, „also daß der äußerlich Christus nach der Schwachheit des Fleisches nichts denn ein Form, Gespür, Ausdruck und Muster hat tragen an seinem Leib deß, das er innerlich nach der Gottheit war, wollt, hieß und was er

---

1) Par. Nr. 99, bes. P 6 a, Nr. 109—114, Q 6 b ff.; G. B. I, 3 b; R. Chr. 8 a, 60 b.

2) Par. Q 7 a. Vgl. über Hofmanns Lehre und ihr Verhältnis zu derjenigen Francks die richtige Darstellung von Fr. O. Zur Linden (Melchior Hofmann, 1885, bes. p. 286 ff.). Daß Franck zu seiner Lehre vom Fleisch Christi von Schwenkfeld und Hofmann angeregt wurde, ist natürlich trotz der Verschiedenheit möglich und sehr wahrscheinlich. Schwenkfeld sagt (Epistolar I, 1566 p. 292), Hofmann und Franck haben beide ihre Irrung aus seiner Wahrheit, wie die Spinne das Gift aus einer edlen Blume, gesogen.

3) Der Gedanke der Erlösung des Fleisches durch das Fleisch Christi wird häufig, bei Franck wie bei andern Theologen der Reformationszeit, sehr mecha-

nach dem Wort war, das lebt er nach dem Fleisch" [1]). So ist uns Christus beides: ein Sakrament und ein Exempel. In Menschengestalt stellt er uns dar, wie Gott gegen uns gesinnt ist, als ein Unterpfand der göttlichen Liebe; und zugleich zeigt er uns, wie wir gegen Gott gesinnt sein sollen, speziell wie der Geist das Fleisch meistern und beherrschen kann und soll. So ist er beides in Einem: „Mittler" und „Muster". Es ist also falsch, ohne Einschränkung zu sagen, daß nach Franck Christus nur Vorbild, nicht Heilsmittler sei [2]). Besonders ist die Anwendung des Begriffs „Sakrament" auf Christus zu beachten. Das Fleisch Christi ist „das große Sakrament", das uns zu Gott führt (Par. Q 5 a b, T 4 a; G.B. II, 214). Es scheint also hier doch eine Vermittlung des Heils angenommen zu sein; nur daß sie von Franck einen Schritt rückwärts nicht im „Sakrament", in Taufe und Abendmahl und im Wort der Predigt und Bibel, sondern im Leben und Werk Christi gefunden wird. Auch bleibt für Franck trotz allen folgenden Einschränkungen ein fester Kern dieser Betrachtungsweise unerschüttert: während sonst immer Fleisch und Geist, Darstellung und Sache im Kampf und Widerstreit liegen, ist in Christus ihre Durchdringung gegeben: das Fleisch Christi ist Gnadenmittel, denn in seinem Leben stellt sich Gottes Gesinnung gegen uns und die unsere gegen Gott dar. Das Fleisch ist in Christus zwar „der schwächere Teil", aber es hat bei ihm kein selbständiges Leben, es enthält kein widergöttliches, gegen den Geist sich auflehnendes Prinzip, es ist bei ihm selbst, „an sich", ganz seinem Zweck, Bild des Göttlichen zu sein, dienstbar. Dieser Gesichtspunkt bleibt bestehen, auch wenn sich zeigen wird, daß trotzdem Christi „Fleisch" ein Hindernis bilden kann, eine Störung, nicht eine Vermittung der Heilsaneignung, nicht an sich, aber für uns, weil wir in fleischlichem Sinn auch hier das Bild für die Sache nehmen; wesentlich eingeschränkt wird er freilich dadurch, daß eben auf diese subjektive Betrachtung, auf die Frage, welche Bedeutung das Fleisch Christi für uns hat, naturgemäß und bei Franck doppelt stark der Nachdruck gelegt wird. Doch davon abgesehen liegt in der Bezeichnung des Fleisches Christi als Sakramentes doch die Anerkennung einer

---

nisch vorstellig gemacht. Gott hat in Christi Fleisch das ganze Menschengeschlecht „an sich geleimt und angezogen", das Fleisch der Menschen aufgeleckt wie die Sonne den Schnee (S. C. 88 b, ähnliches in den Parad.). Auch der Spiritualismus schützt nicht vor den groben Vorstellungen einer massiven Metaphysik.

1) Par. Nr. 135—37, T 4 a, 5 b.

2) Vgl. bes. Par. Q 5 b, 6 a b; G. B. II, 214 a. „Nach dem Fleisch ist er uns von Gott geschenkt zum Sakrament und Exempel. Zum Sakrament und heiligen Geheimniß, Gnadzeichen, daß wir Gott in ihm ergreifen und ausrechneten, was Gott hiemit doch meinet, daß er sich hernieder in das Fleisch ließ, freilich daß wir Gott, sein Treu, Lieb, Gnad und Geist dabei ergreifen.

besonderen Bedeutung des Lebens Christi, die später genauer zu umgrenzen sein wird. Zugleich verbirgt sich darin eine Polemik gegen die Lehre von den Sakramenten als selbständigen Heilsmitteln. Nicht im Abendmahl, sondern im Leben Christi ist eine Einheit von Fleisch und Geist Christi zu finden: nicht das Brot verdient nach strengem Sprachgebrauch den Namen „Sakrament", sondern das Fleisch Christi. Franck liebt es, den — nach seiner Anschauung — abgeleiteten Auktoritäten und „Heilsmitteln", sei es Schrift oder Sakrament, die höhere des Lebens Christi entgegenzusetzen. Von Christus soll man sich weisen lassen, nicht von der Schrift; das Fleisch Christi ist Sakrament, nicht Taufe oder Abendmahl. Aber damit ist nicht gesagt, daß alsdann Christus die abschließende Auktorität und die unmittelbare Quelle des Heils sein soll.

Und wirklich werden von Franck überall die Folgerungen seines Spiritualismus für die Christologie gezogen. Ist das Fleisch Christi der Ausdruck, das Bild, die Figur seines göttlichen Wesens, so teilt es die Mängel, die in diesen Begriffen ausgesprochen sind: es ist eine unvollkommene Darstellung, die leicht für die Sache selbst genommen wird und dann völlig irre führt. So lange das nur so verstanden wird, daß man sich nicht äußerlich an das äußere Wort Christi halten, sondern den Sinn und Geist seiner Rede und seines Lebens verstehen soll, hat das sein gutes Recht, wie überall, wo Franck für die richtige Auslegung des äußerlich in Geschichte und Sinnbild Ausgeprägten kämpft, ohne den Sinn und Geist selbst zu verändern und zu verflüchtigen. Als Geist und Wahrheit müssen Christi Worte verstanden werden, auch wenn er „irdisch, figürlich, äußerlich und kreaturisch" redet (V.B. 413 b). Aber Begriffe, wie Sakrament, Figur u. s. w. sind bei Franck immer durch die grundlegende Trennung zwischen Innerem und Aeußerem bestimmt und in dem Paradoxon Nr. 137 »Christus Christi forma et explicatio« ist schon angedeutet, daß auch vom geschichtlichen Christus zurückgegangen wird auf ein höheres Prinzip, das nicht mehr, wie irgend ein Sinnbild oder geschichtliches Ereignis, dem Mißbrauch ausgesetzt ist, ja ihn herausfordert.

Daher mahnt Franck immer wieder, nicht beim Fleisch stehen zu bleiben, sondern ihn bei seinem besten Teil, der Gottheit, dem Geiste, zu ergreifen. Allein im Fleisch erkannt ist Christus unnütz, ja schädlich, er hält den Geist auf. Darum sollen wir ihn

---

Item er ist auch uns geschenkt, geben und geboren, daß er zwischen Gott und unserem bösen Gewissen ein Fried machet, versöhnet, mittlet, sich selbs für uns zum Opfer, Pfand, Bürg und selbs Schuldner setzet, und sich je als ein Schiedmann darein leget, je zwischen Thür und Angel als ein Schmalz und Oel und sich je dazwischen ließ erknitschen, nur daß wir zusammen kämen und alle Feindschaft und Grollen hinlegten. Zu dem ist er uns auch zum Exempel worden, wie wir uns gegen Gott sollen stellen." (Par. Q 5 b, 6 a.)

nicht von außen ansehen, „wie eine Kuh ein Stadelthor“. Nichts Aeußerliches kann Gegenstand des Glaubens sein, also auch nicht das Fleisch Christi; auch hier kommt alles darauf an, aus dem Sinnbild zur Sache vorzudringen. Das Fleisch ist zwar ein Mittel der Darstellung Gottes, aber seinem Wesen nach ist es beschränkt, man wirft es weg, wenn man die Sache selbst besitzt. Man soll nicht beim Tempel stehen bleiben, sondern durch den Tempel zu Gott kommen, wie man nicht beim Weinzeiger bleibt, sondern durch ihn sich zum Wein führen läßt. Hat das Fleisch Christi seinen Zweck erfüllt, uns zu Gott zu führen, so „hat Christus nach dem Fleisch ausgedient und verschwindet das Opfer, Zeiger, Sakrament, so wir zum Wein in Keller, zum Heiligtum in den Umhang hinein in das Sancta Sanctorum kommen“ (Par. Q 5 b). Die Sache bleibt, die Form vergeht; der Geist ist ewig, die Figur vergänglich: „was einmal Gottes Wort ist gesin, bleibt ewig Gottes Wort, ob schon die äußerlich Histori und Sakrament (so allein dies figuriert und offentlich ausdruckt haben), vergehen“ (Par. T 1 b). Franck führt für diese Notwendigkeit, vom „Fleisch Christi“ sich abzukehren, um den Geist und die Kraft Christi zu erfassen, immer wieder zwei Schriftstellen an: Joh. 16,7 und 2. Kor. 5,16. Christus muß weggehen, damit der Geist kommen kann. Sein Fleisch muß weggenommen werden, damit die Augen der Jünger nicht mehr ungläubig an seinem Leib haften; so lang sie ihn leiblich sehen, glauben sie nicht recht an ihn. Paulus will Christus nicht mehr nach dem Fleisch kennen. Man sieht, wie Franck hier nicht willkürlich Schriftstellen aus dem Zusammenhang reißt, sondern mit sicherem Gefühl an die beiden Gedankenreihen im Neuen Testament anknüpft, denen in der That seine Anschauung am nächsten liegt: die Verklärung des geschichtlichen Christus in den idealen, die Vollendung des Werkes des geschichtlichen Christus durch den Geist bei Paulus und Johannes. Was einst dem Christentum nicht am wenigsten den Weg zu seiner geistigen Welteroberung geebnet hat, die in verschiedenem Sinn von Paulus und Johannes vollzogene Ausbildung der Anschauung von Christus durch den „Geist“ [1]), dasselbe wird nun von Franck als Waffe im Kampf gegen eine Einengung und Veräußerlichung des Christentums verwendet [2]).

Es ist jedoch noch näher zu fragen, was das bedeutet, „Christus nur nach dem Fleisch ansehen“, und wem Franck diesen Vorwurf machen will. Die Vorstellung, daß man nicht beim „Leib“ Christi stehen

1) Vgl. Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter², 1892, p. 534 ff.

2) Vgl. Par. Q 5 b, Nr. 134; T 3 b ff.; G. A. 44 b ff.; G. B. I, 3 b, II, 3 b; R. Chr. 52 b. Ueberhaupt sind die johanneischen Reden von Franck stark und nicht ohne Geist benützt. Auch die Verheißung Christi, er „werde größere Dinge thun durch die Seinen, als in seiner eigenen Person“ wird beigezogen (R. Chr. 2 a).

bleiben soll, schimmert zwar als sinnliche Unterlage der Vorstellung wohl durch, aber was soll das für die Kämpfe der Gegenwart bedeuten? Nicht allein, daß man sich nicht an einzelne Worte Christi klammern, sondern auf ihren Sinn zurückgehen soll. Der Gegensatz geht tiefer. Einigemale nimmt er die Wendung, daß man sich nicht an seine „Natur" halten solle, sondern an seine in Lehre und Leben bewiesene Kraft, an sein Wort und sein Leben [1]). Aber der Gegensatz nimmt auch die Form an, daß das Leben Christi als bloße Historie der innerlich nacherlebten Kraft Christi entgegengesetzt wird. Die Historie von Christus kann nur äußerlich gelehrt werden; sie wissen und „glauben" ist noch nicht der rechte Glaube; so nützt uns Christus noch nichts, wir haben ihn nur „nach dem Fleisch" (vergl. z. B. Par. M 2b; G. A. 154b). So tritt der Warnung als positive Forderung zur Seite, daß der „inwendige Christus" in uns wirken müsse [2]). Damit nimmt aber der Gegensatz noch eine etwas andere Färbung an: an Christi Fleisch hängen bleiben, das heißt, Christi Leben — und vor allem seinen im Tod geopferten Leib — als bloßes Geschenk, Sakrament, göttliche Gabe annehmen, und dafür sein Wort fahren lassen, oder — es sind nur verschiedene Ausdrücke für dieselbe Sache — ihn nicht in sich wirken lassen, sein Exempel nicht in das eigene Leben umsetzen. Man soll „sich aber so fest an seinem Wort halten, ja fester, als an seinem Fleisch, das allein das Opfer, Losgeben, Pfand und Quitanz [Quittung] ist. . . . Viel halten sich itzt an das Fleisch Christi und lassen ihn nach seinem Wort und Leben fahren" (V 6a). Sie lassen „Christus das Haupt allein fromm sein" (X 3b).

Diese letzten Wendungen machen den Gegner deutlich, den er bekämpft. Es ist schließlich das einseitige Betonen der objektiven Seite des Heilswerks und besonders die Satisfaktionslehre, die er als ein „Hängen am Fleisch Christi" angreift. Das Vertrauen auf den leiblichen Genuß Christi im Abendmahl schließt sich daran an, steht aber erst in zweiter Linie. Wer immer nur Christi geschichtliches Erlösungswerk, was er als „unser Haupt" „für uns" gethan und gelitten hat,

1) Vgl. Par. Y 3a: Christus ist nicht allein, das er ist, sondern das er lehrt und lebt; T 4b: Gegensatz von Fleisch — Wort und Leben.

2) „So man spricht; Christus ist unser Seligkeit, Fried, Weisheit, Weg, Leben, Thür, so fall nit heraus und dicht dir ihn allein fleischlich für, wie er zu Jerusalem im Fleisch etwa ist gangen und für uns gelitten, sondern faß und denk sein Lehr, Leben, Wort, Kraft, Weg und Wesen sei Christus, dein Weisheit, Leben und Seligkeit, und ergreif ihn itzt in Gott, zur Rechten im himmlischen Wesen. Dieser inwohnend Christus ist alles in allen, außer dir wird er zwar dir nichts nüzen, wie gehört. Der auswendig aber im Fleisch ist Christi des innern im Geist Bild und Ausdruck" (Par. 135—137; T 5a).

Christus als Gottes Geschenk und Opfer für uns anschaut, der sieht sein Fleisch an, und das wird ihn nicht retten [1]).

Man erkennt, wie auch hier die eigenen Gedanken Francks durch seinen polemischen Zweck zurechtgerückt worden sind. Sein Spiritualismus bietet ihm die Mittel, den Mißbrauch der Lehre von der objektiven Heilsvermittlung, bes. der Satisfaktionslehre mit dem Mißbrauch der Schrift auf eine Fläche zu rücken. Das Haften am Buchstaben der Bibel und das Vertrauen auf Christi Leistung entspringt einem Fehler, dem Hang nach Veräußerlichung der Religion, der Leidensscheu, die mit dem Christentum im eigenen Leben nicht Ernst machen mag und darum andere für sich thun, leiden und denken läßt, das Fleisch Christi, den Buchstaben der Schrift. Die Polemik gegen das Fleisch Christi ist in demselben Geist geführt, wie die gegen den Buchstaben der Schrift. Es sind wieder Hetzers Anklagen gegen das „Zechen auf Christi Kreide", aber freier, geistvoller, aus dem Wesen der Sache entwickelt, mit dem Mißbrauch anderer Auktoritäten in Zusammenhang gebracht, und auf eigene positive Anschauung gegründet.

Ursprünglich scheint hier Franck freilich von demselben Streben wie Luther auszugehen: Christi Werk als bloße Historie hat keinen Wert, die Versöhnung muß individuell angeeignet werden. Und Franck scheint mit dem „Christus in uns" nichts anderes sagen zu wollen, als Luther mit dem „Christus für uns" [2]). Aber Francks Spiri-

1) Vgl. Par. T 5 a; V 6 a; G. A. 45 a. T 5 a Randbem.: „Christum nit allein wie ein Geschenk in dem Fleisch, sondern auch bei seinem Exempel und Wort ergreifen im Geist, ist das ewig Leben." G. A. 46 b (vgl. 51 b): „Christus ist nicht eine schlafende Kraft in uns...., er ist dir nicht nuz, auch sein Leiden dir nit genug, es werde denn in dich gelait, ja in dir vollbracht." Handbüchlein H 7 a: „Dies Leben und Wesen, so Christus das Wort in uns ist und wirkt, ist wahrhaftig Christus, ja wahrhaftiger, denn sein eigen gemartert Fleisch, weil Christus mehr Geist und das Wort selbst ist, denn Fleisch und Mensch." — Diese Beziehung des „Fleisches Christi" auf sein Erlösungswerk wird dadurch noch deutlicher, daß Franck eben das „Fleisch" d. h. den Leib Christi als das für die Sünde dargebrachte Opfer ansieht: „Das Fleisch Christi ist nicht, denn das Opfer für die Sünd" (Par. M 3 a). Franck hat auch hier den Rahmen der geschichtlichen Vorstellung von einer Aufhebung der Sünde durch den Opfertod Christi scheinbar stehen gelassen, aber thatsächlich den Gedanken durch die Umdeutung in ideale Beziehungen geändert.

2) Auch fehlt das Schema „Christus für uns" bei Franck keineswegs. Vor allem im Traktat vom Reich Christi tritt es oft auf. Christus hat nicht für sich gestritten und gesiegt, sondern für uns; nicht als ob wir alsdann nicht mehr streiten sollten, sondern damit wir in ihm des Siegs versichert seien (2 b, 3 a). Man sieht wieder in der letzteren Wendung, die den Erfolg des Werks Christi in der Glaubenszuversicht findet, den starken Einfluß der reformatorischen Heilslehre. Aber auch hier tritt der harte metaphysische Grundsatz in den Weg, daß Gott unwandelbar ist; also haben alle Heilsveranstaltungen eigentlich gar keine Anknüpfung im göttlichen Bewußtsein,

tualismus geht viel weiter; bei Luther steht die objektive Seite der Heilsbeschaffung, das Erlösungswerk Christi, über allem Zweifel fest: in dem „für uns" ist ja eben die Forderung ausgedrückt, das, was ohne all unser Zuthun als Wirklichkeit vorhanden ist, im Glauben sich anzueignen; Franck treibt mit seinem Schema von „Geist und Fleisch" immer dem Punkt zu, an dem der Wert des geschichtlichen Werks Christi die Bedeutung verliert, sich in ein Symbol auflöst für das, was im Gläubigen jederzeit durch den Geist gewirkt wird. Und dann ist auch die Position Francks bedroht, daß Christus „Gabe", „Sakrament" ist; die Gefahr des Mißbrauchs ist nach seiner Anschauung zu groß, als daß dieser Gedanke je bei ihm lebendig werden könnte. Es bleibt dann das Doppelte: das Wirken des Geistes Christi in uns ohne unmittelbare Beziehung auf das geschichtliche Erlösungswerk, und das Exempel Christi. Und auch die innere Aneignung vollzieht sich dann ganz überwiegend in der Kategorie der Nachahmung des Exempels Christi — man vergleiche die oben angeführten Stellen, die Geschenk und Exempel unterscheiden. Damit ist aber wieder die Linie erreicht, innerhalb deren die Anschauung der Mystiker von Christi Person und Werk sich hält: Christus als Vorbild des Lebens und vor allem des Leidens.

Welche Bedeutung das objektive Erlösungswerk bei Franck hat, soll nachher im Zusammenhang mit dem Gottesbegriff untersucht werden. Aber auch abgesehen davon lassen sich nun weitere Belege dafür anführen, wie dem Wirken Christi diejenigen Schranken gezogen werden, die der spiritualistische Grundgedanke verlangt.

Es sind folgende, enge unter sich und mit dem eben Besprochenen zusammenhängende Gedankenreihen: Christi Kommen hat den Zweck, den in uns schlummernden Gotteskeim zu erwecken. Er ist Zeuge der christlichen Wahrheit, nicht Lehrer. Sein Amt ist erst vollbracht, wenn er sein Wirken und Leiden in uns vollführt. Darum ist bei genauer Scheidung von Christus nur der Anfang des Erlösungswerkes zu Stande gebracht, die Vollendung wird durch das innere Wirken des Geistes herbeigeführt.

Die Erlösung durch Christus hat Franck angeknüpft an seine An-

---

vielmehr gelten sie nur „für uns" (vgl. z. B. R. Chr. 60 b). Die kecke Beziehung alles geschichtlichen Geschehens auf das menschliche Bewußtsein, die Franck nach einer Seite hin zu einem geistvollen Vorläufer der deutschen idealistischen Philosophie macht, ist für die Darstellung der Heilsvermittlung und überhaupt des religiösen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen nicht unbedenklich. So ist es auch geschichtlich erklärlich, daß die Philosophen häufig gerade das an Franck gelobt, was die Theologen getadelt haben. Man muß beide Seiten zum Recht kommen lassen.

schauung, daß jede Menschenseele ursprünglich im Besitz des inneren Worts ist. Durch die Sünde ist dieser Besitz, wie dargelegt worden ist, nicht verschwunden, aber verschüttet, und darum für den Menschen thatsächlich nicht mehr vorhanden. Christus weist uns in diese „Tafel", und erinnert uns an den vergessenen Besitz. Er gräbt den versunkenen Schatz in uns auf. So angesehen bringt Christus keine neue Wahrheit — jede Wahrheit ist ewig —, er deckt uns die alte auf. Er macht uns reich, denn ein Gut, das unserem Bewußtsein entschwunden ist, ist kein Gut mehr; von uns aus angesehen ist es die Spende eines neuen. Und da das ursprüngliche Gotteswort bei allen Menschen verschüttet war, ist Christus das Gegenbild zu Adam: er bringt zurück, was in Adam verloren gieng. So erhält bei Franck der alte platonische Gedanke, daß alles Lernen Erinnerung ist, die Form, daß aller Erwerb der göttlichen Kraft Wiedererwerb der ursprünglich innegehabten und nur dem Bewußtsein verloren gegangenen Kraft ist. Das Licht, dessen Leuchten durch das grobe Fleisch verfinstert ist, hat Christus wieder helle gemacht [1]).

Wird ferner nur Gleiches durch Gleiches belehrt, so ist Christus nicht Lehrer, sondern nur Zeuge. Lehrer ist allein der Geist Gottes. Christus weist uns nur auf den Lehrer hin; das äußere Wort ist ein Zeugnis für das innere, kann dieses aber nicht ersetzen und muß es nicht notwendig vermitteln. Hier hat Franck wieder an johanneische Aussagen angeknüpft. Christus bezeichnet seine Rede immer als „Zeugnis" und weist auf den Geist hin, der die Jünger in alle Wahrheit leiten wird. Im Begriff „Zeugnis" [2]) ist eben das eingeschlossen, daß keine Ueberredung von außen, sondern die eigene geistgewirkte und darum freie Ueberzeugung die Gewißheit schaffen soll. In dieser Unterscheidung von „Lehre durch den Geist" und „Zeugnis durch Christus" ist der ganze Spiritualismus Francks angedeutet; jede äußerliche Auktorität, es sei Schrift oder geschichtlicher Christus, ist nur insofern berechtigt, als sie nicht mehr als „Zeugnis" geben will. Es liegt zugleich die Forderung darin, die für Franck in seinen Auseinandersetzungen mit Bucer, Frecht und anderen großes persönliches Interesse hat, daß kein Schüler Christi „Rabbi" sein und mit Lehrauktorität auftreten, sondern nur „Zeuge" sein soll [3]).

Ist Christi Wirken auf das berechnet, was in uns vorgeht, so ist es ohne das unvollendet. Christi Gerechtigkeit, sein

---

1) Vgl. Par. R 6 a, 7 b, 8 a, S 5 b; G. B. I, 2 b, 3 a.

2) Der Begriff ist häufig und wichtig bei Franck. Für den Sprachgebrauch sind folgende Stellen zu vergleichen: Par. T 2 b, 3 a, a 8 b, r 4 a; Enc. 108 b, 109 a, 140 b, 144 b, 153 b, 154 a; G. A. Vorr. passim.; G. Chron. Vorrede aa 4 b; W. Vorr. 6 b, 157 a, 158 a.

3) Vgl. zur Unterscheidung Par. Nr. 232, T 2 b ff.; a 8 b; Enc. 108 b ff.; G. A. 154 a b.

Leben, sein Leiden muß in uns sein. Das ist ein Hauptgedanke Francks, den er immer wieder ausführt. Vor allem auch Christi Leiden: Gott muß dasselbe „in uns austeilen und geistlich machen". So spricht er auch von dem „heimlichen Leiden Christi": es ist die Klage um die Sünde in dem vergotteten Menschen (Par. E 8 a) [1]). Und wiederum bietet ein Schriftwort willkommene Anknüpfung: das Leiden Christi ist noch nicht vollendet, in dem, was die Gläubigen innerlich von der Sünde leiden, wird es ergänzt und vollendet, wie Paulus Kol. 1,24 sagt [2]).

Wenn dann hier genauer geteilt wird zwischen dem geschichtlichen Christus und dem Geist, so sieht man, daß dem ersteren nur die negative Vorbereitung, dem letzteren die eigentliche Erlösung zufällt. Immer ist hier der Gegensatz: „Bloße Geschichte — Wirkende Kraft" maßgebend. Und schon darum ist der Geist notwendig, weil Christus durch ihn geoffenbart wird (Par. Q 5 a), die Arznei durch ihn eingegossen wird, die sonst nichts wirkt

1) Baur (Theol. Jahrb. 1848, p. 500) sagt mit Recht von Franck: „Am meisten geht die Tiefe und Innigkeit der subjektiven Empfindung bei ihm in die Sprache des Bildes und der Allegorie über, wenn er den Schmerz beschreibt, welchen Gott in dem Menschen über die Sünde des Menschen empfindet."

2) Vgl. Par. E 8 a, M 5 b, Q 6 a; Brief an Camp. B 7 b; R. Chr. 3 b, 37 a. Die Lehre vom heimlichen Leiden Christi hat Franck der „Theologia Deutsch" entnommen (vgl. Kap. 37). Auffallend ist, daß Franck bei dieser scharfen Ausprägung des Gegensatzes „innerer — äußerer Christus" so kühl über diese Lehre bei den Täufern berichtet (G. B. II, 197 a): „Etlich aus ihnen sind übel zufrieden, daß viel Christum für uns und nit in uns predigen, daß man ihn uns außer uns weist, daß er für uns gnug hab gethan, gelitten und gestorben ... Aber die Welt, so Christum fleucht, und nit anziehen will oder angezogen hat, und nur Christum außer ihr von ferne sucht, anbetet und ihm gern die Ehr giebt, daß er alles gethan hab, damit sie nichts thun dörf, sondern allein auf sein Kreiden zech [vgl. Hetzers oben p. 167 angeführtes Lied] ... soll man mit Christo nit trösten, denn Christus außer oder für uns sei kein nütz, sondern er in uns und wir in ihm ... Also reden sie davon, gleich als macht man aus Christo ein Abgott, wenn man ihn außer uns predig, für dicht und allein nach dem Fleisch kenn und anbet." Es ist eine der merkwürdigen Stellen, in denen Franck für die reformatorische Lehre gegen die täuferische einzutreten scheint, obgleich seine eigene der letzteren viel näher steht. Es mag hier der alte, noch in der Uebersetzung der Diallage vorhandene Gegensatz gegen die Täufer bestimmend gewesen sein; mehr noch der Mißmut über die mechanische und dogmatische Art, wie die Täufer solche Lehren wie die von „Christus in uns, nicht für uns" betrieben. Dazu kommt das Bestreben objektiver Berichterstattung. Häufig stellt Franck in der Ketzerchronik seine eigenen von anderen vertretenen und ebenso die von ihm bekämpften Anschauungen anderer so ruhig und gelassen dar, als gingen sie ihn gar nichts an. Daher ist seine Berichterstattung in der Ketzerchronik auf den ersten Blick so sonderbar. Francks Gegner sahen darin geheime Bosheit, Franck die Erfüllung der Pflicht der Unparteilichkeit; man kann dann doch nicht selten zwischen den Zeilen lesen, was er für sich denkt.

(Par. Y 3 b). Der heilige Geist muß die Sünde inwendig abwischen und die Gewissen reinigen, sonst ist uns das Leiden Christi ein toter Buchstabe, wie die Historie Titi Livii: „Denn nit das äußerlich historisch Geschicht des Leidens Christi an ihm selbs macht jemand selig, sondern so es der heilig Geist in uns anlegt und auslegt, die Ursach erzählt, was und wie es Gott gewöllt und gemeint habe, wie es der Glaube versteht und vom heiligen Geist ausgelegt der Glaubig annimmt, sonst hätte es die Pharisäer auch selig gemacht. Denn das Reich Christi kommt nit von außen . . . Wahrlich das Leiden Christi muß im niedersten [innersten] Heiligthum unseres Herzens vollbracht und ausgespendet werden", (Par. Nr. 115—118, R 6 b). Solche Ausführungen haben ihr gutes Recht. Bedenklicher ist, wenn die Rollen so verteilt werden, daß Christus das Gewissen martert, der Geist es versöhnt; so in der Darstellung G.B. I 3 b, 4 a: „Gott geußt durch Christum Wein in die Wunden, ätzet und kreuziget das mühselig Fleisch, bricht ab und rechtfertigt, was wider ihn im Menschen ist. Durch den h. Geist aber geußt er Oel in die Wunden, heilt, verbindet, heiliget, bauet, was für ihn ist im Menschen. Darum gehet Christus vorher im Glauben vor dem h. Geist, daß alles durch Christum erstlich abgebrochen und wiederbracht werden muß, das durch Adam gebauet und verwüstet ist. Aber durch den heiligen Geist wird alles versöhnet, gütet, angenommen, untergeschleift, gebauen, was durch Christum gekreuzigt ist . . . . . Durch Christum ist Gott erstlich sauer und martert das Gewissen und Fleisch. Durch den heiligen Geist ist Gott süß, sänftet und stillt das Gewissen und Geist. Also ist Christus aufs Fleisch, und der heilig Geist . . . . auf den Geist gerichtet . . . . Christus ist der Anfang, sein Geist das End aller Ding . . . . Christus ist das Kreuz dem Fleisch, der h. Geist ist die Gnad dem Geist". Doch wird oft eines für das andere genommen, da Gott, Christus, der Geist eines sind [1]). Von der Bedeutung, die der geschichtliche Christus bei Luther hat, unterscheidet sich diese Trennung stark, welche Christus eine Stelle anweist, die sonst das Gesetz hat, und die Ver-

1) Dadurch, daß Christus und Geist nicht, wie in der Kirchenlehre, verschiedene Personen sind, wird die Unterscheidung bei Franck natürlich bedeutend gemildert. Der Geist, der positiv die Erlösung schafft, ist eben der „Geist Christi" oder „Christus nach dem Geist". Man vergleiche folgende Parallelstellen zu den oben angeführten: Christus rechtfertigt uns, nimmt uns auf, teilt uns seine Güter mit, das ist er nach dem Geist; er ist ein Richter und König, macht uns von der Welt und uns selbst, von allem Bösen los, das ist er nach dem Fleisch. Dem Geist ist er gut, dem Fleisch ein Richter (R. Chr. 33 b). Der Mensch muß zuerst christförmig werden, ehe er gottförmig wird; Christus muß das Fleisch in uns brechen, ehe der Geist kommen kann; Christi Amt muß dem des h. Geistes vorangehen (ib. 34 a).

söhnung und Erlösung thatsächlich in den „Geist“ verlegt. Wie in der Polemik gegen die Schrift oft die Schrift als „Altes Testament“ dargestellt wird, so hier „Christus“ als Peiniger des Gewissens und Fleisches. Die relative Auktorität wird mehr herabgedrückt, als es Franck am Ende selbst Wort haben will, damit die absolute in ihrer alleinigen Wirksamkeit sich erhebe. Der Rahmen „Fleisch — Geist“ hat Franck auf solche Bestimmungen geführt, welche das geschichtliche Leben Christi unter den Begriff Fleisch stellen und das „Fleisch“ nur auf das „Fleisch“ wirken lassen. Hier entfaltet der spiritualistische Grundgedanke seine ganze Macht. Was an Heilsgewißheit, an Friede des Gewissens positiv im Menschen vorhanden ist, ist unmittelbar durch den Geist gewirkt, das Fleisch wirkt nie unmittelbar geistige Güter, wie Glauben, Versöhnung u. s. w., es kann nur mittelbar helfen, indem es die Hindernisse auf seiner eigenen, des Fleisches Seite niederschlägt. Der Mittler ist alsdann nicht Christus, sondern der Geist, die Erlösung ist nicht vollzogen, sie vollzieht sich immer neu im Herzen der Gläubigen. Die Person und das geschichtliche Werk Christi rücken in die Reihe der abgeleiteten Auktoritäten, die das Heil nicht positiv schaffen, sondern dazu nur äußerlich in beschränktem Umfang mitwirken und die Heilsbeschaffung äußerlich, darum aber auch in getrübter Form darstellen.

Bliebe der Gegensatz so bestehen, wie er zuletzt ausgeprägt worden ist, so wäre die Folge eine starke Spannung zwischen Francks Lehre und dem, was Christus in der Schrift und in der herrschenden Anschauung der christlichen Gemeinde bedeutet. Christus würde nur hinweisen auf einen eigenen Besitz des Menschen, er stünde dem in uns wirkenden Gottesgeist äußerlich gegenüber. Christus wäre nicht der einzige Weg zur Seligkeit. Diese Spannung sucht nun Franck durch die Einführung der Logosidee zu lösen. Der göttliche Funke im Menschen, den anzufachen der Zweck von Christi Kommen ist, ist nicht unabhängig von ihm, es ist seine Kraft, die in jedem Menschen wirkt, unabhängig von seiner geschichtlichen Erscheinung, aber eine Wirkung von ihm, dem ewigen Gotteswort.

Durch diesen Schritt von entscheidender Bedeutung erhält der Spiritualismus Francks seine Abrundung. Denn jetzt ist die Möglichkeit gegeben, die ganze christliche Heilsgeschichte als ein Symbol des ewig und innerlich im Menschen sich vollziehenden Wirkens der göttlichen Kräfte aufzufassen, — wie Franck es sich vorstellt —, den ganzen Gehalt und Sinn des in Christus Gebotenen festzuhalten und doch alle äußerlichen Schranken, durch die das Heil eingeengt wird, zu beseitigen. Jetzt scheint die Lösung gefunden zu sein für die Antinomieen: Die Seligkeit ist an Christus gebunden — sie ist vor ihm und außer ihm da; mit Christus ist ein neues Prinzip in die Geschichte

eingetreten, durch ihn sind Sündenvergebung und Gottes Geist gekommen — was göttliche Wahrheit und göttliches Gut ist, ist ewig und beginnt nicht in der Zeit. Nun erst wird der volle Sinn des Gegensatzes von „Figur" und „Wahrheit" deutlich: auch die ganze in der Zeit sich abspielende Heilsgeschichte ist nur eine Figur der von Anfang an innerlich wirkenden Heilskräfte. Alles Heil ist durch Christus vermittelt, aber es ist nicht der geschichtliche, sondern der ideale Christus, der es spendet.

Die Anknüpfung, die dieser Gedanke Francks in der Mystik hat, ist deutlich: im Prinzip ist schon hier der innere Christus vom geschichtlichen abgelöst. Aber zur Entfaltung ist der Gedanke Francks doch nur gekommen durch die Einflüsse der alten Philosophie und des Humanismus. Beide boten nicht nur die philosophischen Schemata dar, in denen er sich bewegte, sie schufen auch die Stimmung, die ihn notwendig machte: die Wertschätzung der heidnischen Weisheit in Spekulation und Moral. Die Logosidee, die einst geschichtlich die Verbindung zwischen christlicher Lehre und hellenischer Philosophie vermittelt hat, dient bei Franck aufs neue dazu, die christlichen Gedanken mit Bildungselementen aus der antiken Kultur zu verschmelzen, die durch die Renaissance dem Zeitbewußtsein zugeführt waren. Dabei steht Francks Logoslehre in unmittelbarer Abhängigkeit von der Logoslehre der griechischen Kirchenlehrer. Er sagt selbst bei ihrer Einführung (Par. Nr. 231, i 4 a) „ich glaub mit den alten Lehrern", und überall sind in seinen Schriften Stellen aus Clemens Alexandrinus, Origenes, Cyrill u. s. w. zitiert, die vom Logos handeln.

Die Bestimmungen Francks über den Geist, das innere Wort u. s. w. machen den Uebergang zur Logosidee leicht. Christus ist identisch mit dem inneren Wort, durch das die Weltschöpfung, wie die Erlösung vermittelt ist, das ohne Aufhören von Gott ausgeht, und das im Innern des Menschen der göttliche Funke der Erkenntnis Gottes und des Guten ist. Christus ist nach dem Fleisch in der Zeit erschienen, als Gottes Wort ist er ewig, der geschichtliche Christus ist nur ein „Schatten und Figur" des ewigen. So ist die ganze Begründung des Heils im Menschen von der ersten sittlich-religiösen Anlage an bis zum vollen Besitz der göttlichen Gaben Wirkung ebenso des Geistes, wie des idealen Christus. Beide sind identisch. Was oben in Kap. 3 von dem „Wort" gesagt ist, gilt von Christus; die Verbindung zwischen dem ewigen „Wort Gottes" und dem in Christus erschienenen ist vollzogen (vgl. Par. H 6 b, 7 a b, 8 a). Wie Gottes Wort bei der Weltschöpfung aus dem Chaos die Ordnung hervorgehen läßt, so schafft Gottes Wort das neue Wesen im Menschen, wenn er als ein „ledig ungeordnetes Chaos unter ihm steht" (l. c.).

Besonders häufig hat Franck dem Logosgedanken Ausdruck gegeben in der an die mystische Sprache sich anschließenden Bezeichnung

Christi als des „L a m m s , das von Anfang der Welt in Abel erwürgt ist" (vgl. Apok. 13,8). Christus leidet von Anfang der Welt an in allen seinen Gliedern. Und eine der häufigsten Bezeichnungen für die Kundgebung des inneren Worts ist „die Stimme des Lamms". Der vollkommene Christ hört allein das innere Wort, die Stimme des Lamms. In dieser mystischen Färbung mit dem Anklang an die Nachfolge Christi im Leiden ist die Stimmung der Logoslehre Francks am besten ausgedrückt, und zugleich der Unterschied von der Logoslehre der griechischen Kirchenväter angedeutet [1]).

Durch die Logoslehre ist die Möglichkeit aufgeschlossen, auch die H e i d e n an der Offenbarung des göttlichen Wortes teilnehmen zu lassen. Die Kenntnis des geschichtlichen Christus ist nicht notwendig zur Seligkeit; das christliche Heil, göttliche Gnade, Vergebung der Sünden, der Besitz des Geistes ist nicht an den geschichtlichen Christus, sondern an die Kraft Christi geknüpft, die in allen Menschen wirkt, die sich ihr aufschließen. »U t m u l t i i n s c i e n t e s A d a m s u n t , i t a m u l t i C h r i s t u s« (Par. Nr. 231). „Unter den Heiden sind zu allen Zeiten Christen gewesen, und mit Abraham [2]) den Tag wie Abel gesehen, die auch nit wissen, ob je ein Christus gewesen ist oder sein wird, sie haben wie Hiob d e r K r a f t C h r i s t i und G n a d e n G o t t e s und s e i n e s W o r t s e m p f u n d e n und dem gelebt, das ist ihnen genugsam Christus gewesen, ob sie gleich d i e H i s t o r i e nimmer innen sind worden. Regnum Dei virtus est, non sermo aut scientia historiae. . . . . Gott hat allweg und je von Anfang Christum, sein Wort, in seinen Auserwählten predigt". Ehe es Schrift und Gesetz gab, „vor dem Judentum 3000 Jahr" hat es solche Auserwählte gegeben. „Welcher das Wort Gottes, das Lamm Christum in ihm predigen höret und dem Wort Frucht brächt, der würde durch die i n w o h n e n d e K r a f t C h r i s t i wahrlich Christus und sähe in ihm mit Abraham den Tag Christi, als Abel, Seth, Noah, Loth, Hiob, Abraham, Hermes Trismegistus u. s. w.; es hat ihnen nichts gefehlet, denn der äußerlichen historischen Erkenntnis und Zeugnis; des Versühners haben sie empfunden . . . . Der äußerlich Adam und Christus ist nur ein Ausdruck des innerlichen, inwohnenden Adams oder des ewigen Christi, der in Abel ist getödt. Hätt man Kain und Abel ausgelegt, was Adam und Christus wär in ihnen, so hätten beide ihr Bild gesehen, und sich selbs als in einem Spiegel, wie sie sich im Geist und Fleisch ersahen, gesehen" (Par. Nr. 231, i 4 a b) [3]).

---

1) Vgl. z. B. Par. M. 1 b ff., T 1 b, i 4 a b, p 3 a, r 4 a; Enc. 87 a, 115 b; G. B. II, 6 b; G. A. 100 b; R. Chr. 3 b, 19 b; S. C. 91 b.

2) Joh. 8,56 ist eine der Stellen, auf die sich Franck für seine Logoslehre immer wieder stützt.

3) Vgl. Par. M 2 b, R 7 a b, S 1 a, 5 a, 7 a, X 3 b. Einige der bezeichnendsten Stellen stehen auch im Brief an Campanus: »Laet dyne broedern

Prinzipiell ist es der gleiche Christus, derselbe Geist und Glaube, dasselbe Heilsgut, dieselbe Erlösung und Vergebung der Sünden, die diese außerchristlichen Frommen gehabt haben und haben. Doch macht Franck einen Unterschied in der Klarheit des Besitzes. Das ist wichtig für die Frage, inwiefern mit Christus doch geschichtlich und relativ, wenngleich nicht absolut, eine neue Stufe der Entwicklung eingetreten ist. Die Gnade war ein versiegelter Brief, den jedermann besaß, aber nur wenige haben ihn aufgethan, denen der h. Geist ihn im Herzen las, erst in Christus ist er vor aller Welt öffentlich aufgethan und gelesen. Im Sinn und Geist ist es das Alte, aber auf eine neue Weise entdeckt und gegeben. „Denn obwohl dies zuvor in der Gläubigen Herz als in einer Hauptsumm eingewickelt empfunden ward, so war es doch alles verdecket und kein historisch Wissen, sondern nur ein empfunden Kraft Gottes: als wenn einer ein Stadt über viel Meilen gleich als durch ein Nebel siehet" (Par. Nr. 83—85 L 7 b) [1]). Und es ist weiter nicht zu übersehen, daß es sich mehr nur um wenige Ausnahmen handelt, einige „Auserwählte", „wenige eingekehrte, geistliche Leut" (M 2 b), „wenige Erleuchtete, Geistliche" (L 8 a).

Man hat hier den Eindruck, wie Franck sich alle Mühe gegeben hat, zu betonen, daß mit Christus ein neues Prinzip in die Geschichte eintritt und ihm darum eine besondere Stellung in der Offenbarung und Heilsvermittlung zukommt. Er sucht an der Offenbarung in Christus festzuhalten, soweit es irgend die Konsequenzen seines Spiritualismus gestatten. In diesem Ringen zwischen dem prinzipiell geschichtslosen Spiritualismus und einer wenn auch durchgeistigten Auffassung der Heilsgeschichte hat Franck wirklich spekulative Kraft entfaltet und geistvolle Formulierungen des Gedankens ausgesprochen, wie die oben angeführten. Christus bringt eine ‚Offenbarung', der Brief, obwohl im Besitz der Menschen, ist verschlossen — nur wenige Aus-

---

wesen die Turcken und Heydenen, in wat Plaetzen der Aerden sy oick leven, alle die daer God vree sen und gerechtichz wercken, van Good geleert und inwendig getrocken Act. 10, Joh. 1. Wie wäl dat die oock den name des doopsels nz en weten, ja al weten sy oick geyn history, oft eynige Schrift van den Here, maer syne kracht, dör dat inwendig woordt geleert, in sich hebbende und so fruchten vortbrengende. Want Christus ontschuldigt oock die selvige, als hy spreickt, der daer sundigt tegen des minschen Soon, den sal vergeven werden Marc. 3. Därom meyne ick oick, gelijk dat där vile Adams sijn, die niet weten, of där oock eyn Adam geweist sy: also sijn där vile Christo töhörende, die oock Christus name niet weten« (B 3 b).

1) Vgl. L 8 a („mehr empfunden als ausgesprochen"), R 7 a („zusammengewickelt und gleichsam in einem Geheimniß und Rätherschaft in ihrem Herzen mehr empfunden, denn ausgesprochen").

erkorene haben seinen Inhalt gekannt, doch auch sie mehr empfunden als gewußt, belehrt von demselben Wort, das in Christus Fleisch geworden ist. Aber im Begriff der Offenbarung liegt ihm immer das doppelte Moment: es ist eine neue Enthüllung, aber die enthüllte Wahrheit ist alt, weil sie ewig ist. Und das zweite tritt in Konsequenz seines Spiritualismus stärker hervor als das erste. Zur Beurteilung dieser Anschauung soll später einiges beigefügt werden — aber wer will läugnen, daß hier eine Seite der christlichen Anschauung von der Offenbarung, die auch im N. T. ihre Wurzeln hat, mit Kraft und Geist entwickelt ist?

Durch die Einführung der Logoslehre kann Franck ein Interesse befriedigen, das ihm, wie man erkennt, von Anfang an am Herzen liegt und mit seinen persönlichen Ansichten und seinem Bildungsgang enge zusammenhängt: die Gleichstellung der frommen Heiden mit den Christen. Nachdem die Möglichkeit hiezu schon durch die allgemeinen Bestimmungen über das innere Wort gegeben war, ist mit der Logoslehre ein Offenbarungsprinzip aufgestellt, das die Heiden in sich schließt. Was in der Christenheit als inneres Wort und göttlicher Geist erkannt wird, haben die Heiden unter dem Namen „Vernunft“, oder „Licht der Natur“ gekannt und besessen, Männer wie Plato, Seneka, Sokrates, Cicero (Enc. 108 a, 109 b; Par. X 6 b; R.T. 26 b). Sie haben auf die Stimme der von Gott zeugenden Natur gehört und wie Plato empfunden, daß Gottes Wort im Gemüt verborgen sei; sie haben erkannt, daß man nach der Natur leben müsse [1]), und in ihrem Herzen einen Glauben an Gott, sein Wirken in der Natur, seine Gerechtigkeit als eine Art natürlicher Gotteserkenntnis getragen (Enc. 107 b, 108 a, 110 a, 111 a). Auf Grund des inneren Lichtes haben alle erleuchteten Heiden geschrieben; darum sind die Alten „viel weiser und gottgelehrter gewesen“, sie haben mehr auf die innere Stimme als auf Bücher gehört. Wenn die Alten von der „Natur“ und vom „Menschen“ sprechen, so meinen sie die unverdorbene, im Christentum wird darunter die durch die Sünde verdorbene Natur verstanden (Enc. 110 b, 111 b) [2]). Von den heidnischen Propheten wird anerkannt, daß sie vom Geist Gottes erfüllt

1) Man sieht, wie hier Gottesoffenbarung in der Heidenwelt und in der Natur ineinandergreifen; „Natur“ ist der Gegensatz zu menschlicher, widergöttlicher Kunst und Weisheit.

2) Franck gehört zu den ersten, welche die aus der Philosophie und Geschichte des Altertums stammenden, neu auftretenden Eindrücke mit den christlichen Gedanken auseinanderzusetzen und eine innerliche Ausgleichung herbeizuführen versuchen. Ihm handelt es sich dabei nicht um wissenschaftliche Ziele, sondern um die Gewinnung eines zusammenhängenden Welt- und Geschichtsbildes. Seine Bemerkungen über den Unterschied der heidnischen und christlichen Auffassung des Menschen zeugen von einem feinen Sinn in der Beobachtung des geistigen Lebens in der Geschichte.

gewesen sind (Enc. 118 b). Der Plan der „Güldenen Arche" ist so eingerichtet, daß neben die Zeugnisse der Schrift und der Väter die der frommen Heiden treten. So werden auch sonst für christliche Wahrheiten Aussagen der alten Philosophen beigezogen. Daß Gott unwandelbar ist, lehren „Sokrates, Christus u. s. w." (Par. E 8 b); für die Rechtfertigung durch den Glauben wird (s. o. Kap. 4 pag. 147) Cicero beigezogen. „Catos" Spruch: »quod vile est carum, quod carum vile putato« wird mit dem Gleichnis vom schmalen Weg zusammengebracht (V.B. 161 b; vgl. auch G.B. I, 136 a) [1]. Dafür daß Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis das wichtigste ist, wird Sokrates zum Zeugen aufgerufen (Enc. 90 b) [2], „Cato" für christliche Aussagen über „Glauben, Liebe, Gott, der Seel Untötlichkeit und das ewige Leben", speziell auch dafür, daß, wenn „Gott ein Gemüt" ist (Si Deus est animus . . . . pura mente colendus), wir ihn mit reinem Gemüt ehren müssen, (G.B. I, 135 b, 136 a) [3].

Sieht man etwas näher zu, so sind von außerchristlichen Weisen — außer den alttestamentlichen: Abel, Seth, Noah, Abraham, Loth, Hiob, die oft neben den heidnischen Philosophen zitiert werden — vor allem angeführt: Pythagoras, Sokrates, Plato, Plotinus, Diogenes, Cicero, Cato, Seneka, Hermes Trismegistus [4]. Es lassen sich somit im Wesentlichen zwei Richtungen heidnischen Denkens unterscheiden, die Franck bevorzugt: Einmal die aus dem Platonismus entsprungene spekulativ-mystische; hieher gehören vor allem die Namen Plato [5], Plotinus [6], Hermes Trismegistus [7]. Sodann die hauptsächlich durch

---

1) Vgl. darüber die trefflichen Ausführungen von Weinkauff, Alemannia VI, 83, der mit Recht darauf hinweist, wie dieser Spruch Franck in Fleisch und Blut übergegangen ist. Vgl. auch R. Chr. 75 b: Wenn der Heide Cato an diesen Spruch geglaubt und nach ihm gelebt hat, so war er ein Christ (s. auch R. T. 40 a).

2) Vgl. über Sokrates Enc. 94 a, 98 a, 127 b; V. B. 205 b, 206 a; G. A. 265 b. G. B. Vorr. a 4 a, I, 131 a ff. Vgl. Burläus, De vita et moribus philosophorum, ed. H. Knust, 108 ff. S. auch R. T. 44 a.

3) Vgl. l. c. pag. 83 f.

4) Vgl. z. B.: Enc. 109 b, 160 a; V. B. 161 b; G. B. I, 111 b und die oben angeführten Stellen.

5) Nach einer Seite hin stellt sich auch in Francks Denken ein Kampf des mystisch gefärbten Platonismus gegen den scholastischen Aristotelismus dar.

6) Vgl. zu Plotinus G. B. I, 120 a: „P., dieser himmlisch, erleucht, gnadreich Philosophus, ein Jünger Platonis und ein Meister Pythagorä [soll heißen: Porphyrii], ist auch mit diesen Zeiten in hohem Ruhm geschwebt, bei vielen ein Wunder der Natur angesehen, zu allen Tugenden also füglich, als wäre er dazu geboren, mit Fleiß und Lehr aller göttlichen Werk und Ordnung bestärkt, gerecht, mäßig, klug . . ." Vgl. Burläus, p. 258 ff. Burläus ist (vgl. Weinkauff, Alemannia VII, 26) für die Sprüche und das Leben der alten Philosophen Francks Hauptquelle. Vgl. z. B. V. B. 428a; G. A. 69 b, 166 b; G. B. I, 2 a, 111 b. Porphyr: z. B. G. A. 62 a, 69 a; G. B. II, 180 b; vgl. Burläus l. c. 392 ff.

7) Hermes Trismegistus wird von Franck besonders bevorzugt.

die Stoa bestimmte moralphilosophische Richtung, welche in die breiten Gefilde der eklektischen populären Moralphilosophie ausmündet. Hieher gehören besonders „Cato“ [1]), Cicero [2]), Seneka [3]).

Franck gibt mit dieser Anerkennung, daß die frommen Heiden auch vom Geist Gottes erfüllt sind, einer geistigen Strömung besonders starken Ausdruck, die schon lange vor ihm einen Teil der Zeitgenossen beherrschte. Mit der Renaissance ging vielfach das Bestreben Hand in Hand, sich auf einen Standpunkt der Beurteilung zu stellen, von dem aus der Vorzug der spezifisch christlichen Lehren zurücktrat und einige allgemeine sittliche Ideen und die Verehrung des Einen Gottes durch alle guten Menschen als der Kern der Religion anerkannt wurde, den man bei den edelsten Heiden wie im Christentum fand. Die Voraussetzungen für diese Strömung, deren Heimat das Italien des 14. und 15. Jahrhunderts ist, liegt in dem Verkehr mit den Muhammedanern und in der Erneuerung der Antike [4]). Man hat diese Richtung als „religiös universalen Theismus“ bezeichnet (vergl. Dilthey l. c. pag. 341, 344). Diese Ueberzeugung ist keineswegs bloß ein Rest dessen, was Verstandeskritik und Skepsis von christlichen Ideen übrig gelassen haben — obgleich sie an dem Sieg dieser Ueberzeugung mit beteiligt sind — sondern eine Art individueller Religiosität, stark versetzt freilich mit

---

Vgl. die interessante Ausführung V. B. 427 b, 428 a, in der er sich gegen den Vorwurf verteidigt, daß er in der G. A. Hermes über Moses gestellt habe: „Zum andern hab ich in meiner Arch geschrieben, Hermes Trismegistus, so vor Mose zur Zeit Abrahä gelebt hat, hab heller von Christo geschrieben, denn Moses, ists anders Hermetis, das an uns kommen; ob ich hie gefehlet habe, ziehe ich mich auf alle, die Trismegisti zween Dialogos gelesen haben, ob er nit von Wort und anderen deutlicher von Christo schreib, als Moses, so Amts halben nichts hell heraus sollt sagen“. Es folge daraus nicht, daß Hermes der Erleuchtetste auf Erden gewesen sei, weil er so hoch geschrieben. „Die Schweiger sehen auch etwas.“ Vgl. über Hermes G. Chron. Vorr. aa 5 a (der „hocherleuchtet Philosoph“), G. B. I, 120 b, 121 a („ein Jünger Platos“); G. A. 41 a ff., 44 a, 61 b, 62 a b, 64 b, 69 b, 166 b; G. B. 1, 2 a. S. Burläus l. c. 262 ff.

1) Vgl. Weinkauff, Alemannia VI, 72 f., 83 ff. Es sind die Sprüche des Dionysius Cato aus dem 3. oder 4. Jahrhundert »de moribus ad filium«, damals viel verbreitet und als Schulbuch benützt. Vgl. G. B. I, 135 b: „Aus dieser Lehr — des Marcus Porcius Cato — hat man das Büchlin Cathon, das man den Kindern liest, zusammen gsammlet, das laß dir befohlen sein. Es hat treffenlich evangelisch gemäß Lehr“... „viel evangelisch Sprüch.“

2) Vgl. G. B. I, 134 a b, 135 a.

3) Ueber die Hochschätzung Senekas im Humanismus vgl. A. Baur, Zwinglis Theologie, II, 718 Anm. 1. Franck über Seneka vgl. G. B. I, 147 b ff., hier auch die „christliche Lehr Senekas“, „Seneka lehret, Gott und der heilig Geist sei in allen Menschen“. Vgl. Burläus l. c. 358 ff.

4) Vgl. dazu und zum Folgenden J. Burckhardt, Die Cultur der Renaissance in Italien, 3. A. II, 261 ff., W. Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie, Band V, 337 ff.

philosophischer und zum Teil auch gelehrter Reflexion. Aber neben allem kritischen Vergleichen mit außerchristlichen Gestaltungen der Moral und Religion setzt dieser Gedanke doch das Streben nach einem Kern individueller, persönlicher religiöser und sittlicher Ueberzeugung voraus. Unter Francks Bildungselementen ist dieser „religiös universale Theismus" ein Moment erster Ordnung, wenngleich manches, was man bei ihm als Konsequenz desselben ansehen könnte, wohl mehr unmittelbar aus der Mystik entstanden ist. In tausend Kanälen strömt jene Ueberzeugung ihm zu; aber auch die bestimmte geschichtliche Vermittlung läßt sich nachweisen: sie liegt vor allem in der Person des Erasmus und dem von diesem bestimmten deutschen Humanistenkreis. Hier hatte jener Gedanke schon die spezielle Gestalt angenommen, die er bei Franck trägt, daß die frommen Heiden als inspiriert angesehen werden und daß — was damit Hand in Hand geht — manches eigentümlich Christliche in Lehre und biblischer Erzählung allegorisch gedeutet wird (vrgl. Dilthey pag. 344). Schon hatte die Aufhebung des spezifischen Unterschieds zwischen außerchristlicher und christlicher Religion und Moralität in Deutschland zu einer viel weitergehenden scharfen Kritik an den christlichen Lehren angesetzt — in Mutianus Rufus, dem Haupt der Erfurter Humanisten (Dilthey 346). Aber auch da, wo die eigentümlich christliche Lehre entschiedener festgehalten wurde, und auch dann, als die reformatorische Bewegung diesem Abspülen des eigentümlich Christlichen einen starken Damm entgegenwarf, machte sich jene Strömung noch geltend. Wie energisch sich unter ihrem Einfluß die Vorliebe für die christlichen Heiden in den reformatorischen Kreisen selbst zunächst noch behauptete, zeigt das klassische Beispiel Zwinglis, der in der Versammlung der Seligen auch die frommen Heiden, Sokrates, Aristides, die Catonen, Scipionen u. a. anzutreffen hofft, als Zeugen für Gottes Wirken auch heidnische Philosophen, Plato, Pythagoras, Seneca, Cato u. a. anführt und dies ausdrücklich mit ihrer Inspiration rechtfertigt; der das Lob eines Sokrates und Seneka für feiner hält, als das des Pabstes und die Samenkörner göttlicher Wahrheit in den Heiden als Zeugnis benützt, wo er seine christlichen Gedanken entwickelt [1]). Die Verschiedenheit, die Luther in dieser Frage herausfühlt, war doch nicht bloß zu polemischen Zwecken künstlich aufgerissen; sie war wirklich da [2]).

1) A. Baur, Zwinglis Theologie, II, 1889, p. 772; 717 f.; 740; I, 1885 p. 35 f. Vgl. auch Rogge, Coolhaes, II, 86.

2) Vgl. W. W. E. A. 32, 399 ff. Franck steht nach dieser Seite einem Zwingli entschieden näher, als einem Luther. Und es ist kein Zufall, daß auch die Lehre vom inneren Wort sich gerade bei kirchlichen Theologen findet, die unter dem Einfluß der Schweizer Reformation stehen, bei Oekolampad und Capito. Ueberhaupt haben die radikalen Reformer mit Zwingli mehr gemein als mit Luther; die spiritualistischen Züge, die abstrakte Trennung von Gott und Kreatürlichem begründen neben Anderem die größere Aehnlichkeit. So konnten

Die Hochschätzung der frommen Heiden bei Franck hat allerdings ihre Grenzen. Er tadelt nicht bloß einzelne Sitten und Gebräuche, wie die Vorliebe für den Krieg (Kriegsb. 50a), philosophische Theorien, wie die über die Seele (G. A. 79a), sondern er hat auch ein scharfes Urteil über die religiösen Mißbräuche und das sittliche Verderben unter den Heiden, das noch geschärft wird durch Aufspürung heidnischer Einflüsse in der römischen Kirche. Worin er sie sich verwandt fühlt, sind die spekulativen und mystischen Aeußerungen über Gott, Natur, Seele, und die allgemeinen sittlichen Wahrheiten; dabei ist zu überlegen, daß letztere in der Gestalt, die sie bei Cicero, Seneka u. s. w. hatten, für das Bewußtsein jener Zeit schon stark christliche Färbung trugen: es läßt sich eben an Franck beobachten, wie er die Morallehren der Alten fortwährend unbewußt unter dem Einfluß eigentümlich christlicher Ideen interpretiert, und wenn er die christlichen Heiden preist, auch thatsächlich einen christianisierten Cicero oder Seneka sich gegenüber hatte. Aber das ist richtig: welche Stärke gerade der moralisierende Zug bei Franck hatte, läßt sich aus der Beurteilung der Heiden sehen [1]). Denn der Eindruck ihrer sittlichen Größe ist es doch, der ihn auch ihre religiösen Aussagen idealisieren und es ihm undenkbar erscheinen ließ, daß solche Männer Gott fremd und — im göttlichen Weltgericht — verloren sein sollen, zumal wenn man sie verglich mit den entarteten Formen der Religiosität, die man in der Kirche des Mittelalters rings um sich sah. So war in Franck, wie in vielen seiner Zeitgenossen der Gedanke eine Macht, der sich auf Akt 10, 34 f. stützen konnte: „Gott sieht nicht die Person an, sondern in allerlei Volk, wer ihn fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm" [2]).

---

einzelne von ihnen wie Karlstadt, Cellarius, Gerhard Westerburg aus den Stürmen der radikalen Bewegung sich zuletzt in die reformierte Kirche retten, Denk wenigstens bei Oekolampad sterben. Die Dissenters fanden hier etwas größere Freiheit, als da wo Luthers Einfluß maßgebend war.

1) Vgl. W 140a von Heiden, daß sie „Abgötterer sind, doch aufrichtig fromme Leute, sehr hassend die Lügner".

2) Diese Stelle und das Beispiel des Kornelius wird sehr häufig von Franck zitiert. Bezeichnend ist auch das Wort, das Galeottus Martius vor die venetianische Inquisition brachte (Burckhardt l. c. II, 72 f.): „wer sich recht aufführe und nach dem innern angeborenen Gesetz handle, aus welchem Volk er auch sei, der komme in den Himmel." Auch Zwingli sagt (W. W. III, 640, vgl. A. Schweizer, die Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche, II. Band, 1847, p. 10 f.): »ubi opera fiunt deo digna, isthic dudum fuit in deum religio«; es ist das bei ihm, wie bei Franck, vermittelt durch die Wirkung des Logos. Wie weit in die bürgerlichen Kreise, auch wo sie nicht der humanistischen Wissenschaft, sondern nur einem weltklugen und welterfahrenen Raisonnement sich aufschlossen, solche Gedanken über die Seligkeit der frommen Heiden eingedrungen waren, zeigen die interessanten Aufzeichnungen des Nürnberger Ratsherrn Christoph Fürer des Aelteren, von denen G. W. K. Lochner („Geschichtliche Studien" III, 1836) Mitteilung gemacht hat. Unter anderen Bedenken legt er sich auch die Frage vor (p. 91), „ob in allen Völkern der ganzen Welt,

So wenig mithin die Einziehung der frommen Heiden in die Sphäre der göttlichen Offenbarung mittelst der Logoslehre irgend ein Sondereigentum Francks ist, so hat sie dennoch bei ihm deshalb besondere Bedeutung, weil sie mit seinen spiritualistischen Grundgedanken und mit seiner Polemik gegen die Einschränkung des Heils auf die sich in Dogma und Verfassung festigenden Sonderkirchen verwoben ist, also mit seiner ganzen Stellung zu den religiösen Parteien seiner Zeit zusammenhängt; überdem weil sie bei ihm mit geschichtsphilosophischen Gedanken sich verbindet. Für ihn ist der Gedanke leitend, daß Gott unparteiisch, auch der Heiden Gott ist [1]). Nichts war ihm widerwärtiger, als ein Partikulargott, ein Sektengott, ein Volksgott, jeder Rückfall in die jüdische, unwürdige Gottesvorstellung. Er kämpft zugleich gegen die Bindung des Heils an Ceremonien, Gesetze und theologische Formeln durch die Theologen und Kirchenleiter der neuen Kirchen, für ein „freies unparteiisches Christenthum“ in seiner Zeit und seiner Lage, wenn er dafür eintritt, daß Gott seine Kinder zerstreut hat unter allerlei Völkern und Religionen [2]).

Die Ausdehnung der Offenbarung Gottes auf die Heidenwelt hängt aufs engste zusammen mit der Erweiterung des Offenbarungsbegriffs nach einer andern Seite hin: seiner Ausdehnung auf die ganze Natur. „Natur“ und „Vernunft“, die göttliche Kraft in der Natur und der göttliche Geist in der Vernunft, die göttliche Ordnung der Welt und die göttliche Beseelung des Menschen entsprechen sich. Natur und Menschenseele sind die beiden Erscheinungsformen des göttlichen Wesens, daher stets auf einander bezogen. Das sind Gedanken, die Franck keineswegs zum erstenmal ausgesprochen hat — im Zusammenhang mit der Renaissance sind sie in den verschiedensten Formen aufgetreten —, auch bei weitem nicht in der schärfsten Zu-

so den einigen Gott ehren und anbeten, und ihren Nächsten dienstlich, mitleidig und freundlich sind, etlich derselben mögen selig werden, ungeacht ob sie von Christo nit Wissen gehabt, oder noch Wissen haben.“ Vgl. auch Schenkel, Wesen des Protest., I, 188 ff.

1) Par. Nr. 82, L 3 b ff.; Enc. 156 b; Brief an Camp. A 5 b.

2) Vgl. W Vorr. 4 a: Ein Türke, Heide u. s. w. ist eben so wohl zum Bilde Gottes geschaffen, und ein Werk Gottes, als ein Deutscher, „denen allen der unparteiische Gott sein Bild eingossen und sein Gsez, Willen und Wort in ihr Herz geschrieben hat, Röm. 2“. Es folgen Akt. 10, 34 f. und biblische Beispiele (Ruth, Cyrus u. a.) — „so gar hat Gott sein Gnad und Volk nit an äußerliche Element und Zeremonie gebunden, das sollten wir zu Herzen fassen und niemand urteilen, Gott gemein und unparteiisch bleiben lassen, als der auf kein Person siehet, nit also parteiisch und unser eigen machen, wie die Juden“ ... (vgl. auch G. B. I, 111 b; G. Chron. Vorr. aa 5 b; Par. X 6 a b; V. B. 427 a; G. A. 95 b; vgl. auch in dem Brief an die Christen in der Eifel — angehängt an den Brief an Camp. B 8 b —: Man soll Christus nicht hier oder da suchen; er ist nicht parteiisch, allem Volk gleich nah, ob es äußerlich Heiden, Juden, Türken und Christen genannt wird.)

spitzung: bei andern wird die christliche Gottesidee viel mehr dadurch zersetzt, als bei Franck. Aber er hat sie aufgenommen und dem Bau seiner Gedanken eingefügt; seine Quelle war hier wohl neben Servet vor allem die naturphilosophische Richtung, voran Ludwig Vives und Agrippa von Nettesheim [1]. Den Trieb, Gott und Kreatur in enge Verbindung zu setzen, in allem Geschaffenen Gott anzuschauen und auch hier an Stelle der toten Formeln die lebendige Anschauung und den Reichtum der Wirklichkeit zu gewinnen, teilt er mit einer starken Richtung seiner Zeit, die mit der Mystik zusammenhängt und sich zunächst in allerhand naturphilosophischen Spekulationen äußert. Franck ist hier, wo die Beziehung auf die religiösen Kämpfe seiner Zeit ferner liegt, weniger original. Aber als ein Glied jener großen Kette von platonisierenden Philosophemen, die am Eingang der neueren Philosophie sich aneinanderreihen und ihren Höhepunkt bei Giordano Bruno, Julius Cäsar Vanini, Thomas Campanella gewinnen, ist auch Francks naturphilosophische Spekulation beachtenswert. Er hat doch auch hier die freiesten Bildungselemente seiner Zeit an sich gezogen und die Ueberzeugung von dem innerlichen freien Besitz des göttlichen Geistes durch eine metaphysische Konstruktion gestützt, die Natur und Gottesgeist sich überall durchdringen läßt.

Franck definiert die Natur im Anschluß an Vives als „die von Gott eingepflanzte Kraft, beide zu wirken und zu leiden“ (Enc. 102 b). Gott verläßt seine Werke nicht, wenn sie fertig sind, er zieht nicht aus ihnen seine Hand zurück, wie der Schuhmacher aus dem fertigen Schuh. Er wirkt in ihnen fort, wie im Menschen die Seele die Harmonie des Leibs erhält. Die Gesetze in der Natur sind Ausdruck des göttlichen Willens, die natürlichen Kräfte Gottes Kräfte. Wo „Wesen“ ist, wirkt Gott [2]. Gott ist alles in allem, in dem Hafen der Klang, in dem

---

1) Es ist kein Zufall, daß die breitesten Ausführungen über Gott und Natur sich in den Schriften finden, welche die Beeinflussung Francks durch Agrippa am stärksten zeigen: in den der Uebersetzung des Encomion angehängten Traktaten. Man hat meist diese Aussagen Francks zu sehr in den Vordergrund gerückt. Das Verhältnis Gottes zum Menschengeist steht für Franck viel mehr im Mittelpunkt des Interesses, als sein Verhältnis zur Natur. Wenn man aus einzelnen Aussagen über das Verhältnis von Gott und Natur ein „System“ Francks deduciert, erhält man schon darum ein ganz schiefes Bild, weil dann seine Behauptung der Willensfreiheit und der ganze ethische Zug seines Denkens als ein inkonsequentes Anhängsel erscheint. Typisch ist dieser Fehler in Erbkams Beurteilung ausgeprägt (l. c. bes. p. 352 ff.). Es ist bezeichnend, wie selten und wie bescheiden die naturphilosophischen Ideen in den Traktaten vom Reich Christi, vom Reich des Teufels, von der Gemeinschaft der Heiligen auftreten.

2) Die daraus sich ergebende Notwendigkeit, Sünde und Wiedergeburt nicht das Wesen angreifen zu lassen, sondern als Accidenz zu fassen, ist schon berührt. „Daß S. Peter heilig und glazend ist, Judas aber ein Böswicht und rothen Bart hat, macht kein ander Wesen in ihnen, weil dies eitel Zufäll und Accidentia sind“ (Enc. 106 a).

Vogel der Gesang, in allen Dingen die Natur, das Wesen und Leben, die „Kraft und der Nachdruck" [1]). „Daher Seneka u. a. die Natur Gott haben genannt und keinen Unterschied zwischen Gott und der Natur gemacht, vielleicht per Metonymiam«. Gott und Natur scheinen demnach zusammenzufallen [2]). Aber Franck ist bestrebt, den Unterschied aufrecht zu erhalten. Gott benützt die natürlichen Kräfte als Mittel, aber er ist nicht daran gebunden, sein Wille entscheidet, eine „Noth" gibt es für ihn nicht, er ist überall in der Natur, aber von ihr nicht umschlossen; er kann so gut ohne Mittel als mit Mitteln wirken (Enc. 103 a b) [3]). So scheint der Sonnenschein durch

---

1) Vgl. Enc. 102 b ff.; G. A. 154 b: Par. B 4 a; F 6 b; H 5 a; O 3 b ff.; schon Diall. Uebers. Nr. 10, 13; R. T. 20 a. Diese Immanenz Gottes in der Kreatur bei Franck ist auch mißfällig bemerkt worden, Löscher Praenotiones l. c. klagt p. 83 über Francks Lehre, daß Gott durch alle Dinge ausgegossen sei, p. 86, daß Gott aller Dinge Wesen sei, p. 99 f., »Deum omnia agere, res creatas nihil.« Ebenso spielt die Frage schon in dem Briefwechsel des Philipp Marnix mit Beza eine Rolle. Marnix schreibt: »Sebastianus Francus homo Germanus, qui mirifica hujusmodi portenta congessit in suas farragines, ac inprimis in eum quem Paradoxa inscripsit librum, Axioma illud Serveti de Dei reali vel essentiali in omnibus et rebus et locis praesentia ita urget, ut ex eo colligat non modo brutas pecudes, sed ipsa etiam corpora inanima tamen anima quadam communi atque divina vel caelesti vegetari, quae nisi fallor a Virgilio mundi spiritus, ab hoc verbum internum, sermo, spiritus, lux, potentia, vis, ac denique Filius ipse Dei nominatur« . . . Marnix ist ganz unsicher, wie man das »axioma Serveticum« widerlegen könne; er ruft daher in seiner Not Beza um Hilfe an (Epist. theol. Th. Bezae Vezelii Liber unus, 1573, p. 64 ff.). Aber auch Schwenkfeld tadelt Francks Lehre. Es ist „neue philosophische Irrung", zu sagen, daß Gott in allen Kreaturen sei (Randbem.: „Seb. Franck Guldene Arche und Paradoxa ist deß voll"); Gott behalte sein himmlisches Wesen für sich selbst und teile es nur in der Wiedergeburt mit; man müsse zwischen dem Wirken Gottes in Schöpfung und Erhaltung einerseits, in der Wiedergeburt andererseits schärfer scheiden. Nur von den wiedergeborenen Menschen, nicht von den Kreaturen überhaupt könne man sagen, daß Gott in ihnen wohne (Epistolar. I, 1566, p. 20 f.).

2) Enc. 113 b Zitat aus Seneka de beneficiis: „Was ist die Natur anders denn Gott und die göttliche Art und Ordnung, der ganzen Welt eingesenkt 2c. Darum ist die Natur nicht ohn Gott, noch Gott ohn die Natur, beide sind sie eins und haben in Aemtern keinen Unterschied." Daß hier Franck in stärkerem Maß von der alten Philosophie, dem Humanismus und der naturphilosophischen Spekulation seiner Zeit bestimmt ist, zeigt am besten der Angriff, den Schwenkfeld gegen diese Seite der Lehre Francks unternimmt. Diese naturphilosophische Spekulation fehlt bei Schwenkfeld ganz. Er dringt auf schärfere Scheidung des Gebiets der Schöpfung und der Erlösung und ebenso auf klarere Trennung zwischen Gott und Kreatur. Franck gilt der Tadel (Epistolar. I, 1566, p. 287): „Das Gesez der Natur nennen sie Gottes Wort, ist eben, als wenn sie die Kreatur Gott nenneten." Sie kommen dahin, daß sie das Gesez der Natur für den Geist, die Eigenliebe nicht für Sünde halten, Christus und sein Reich in alle Menschen stellen (294). Schwenkfeld steht auch hier der kirchlichen Lehre viel näher, als Franck.

3) Man sieht, wie Franck in der Vorstellung des Verhältnisses zwischen

alles hindurch und ist doch nicht in den Dingen gefangen; die Kreaturen müssen Gott gehorchen, nicht er ihnen.

Im Anschluß an Agrippa und zum Teil an die „deutsche Theologie" und in Benützung des Gedankens von der Göttlichkeit der Natur hat dann Franck ausgeführt, daß der Mensch sich von der Natur, nicht von der Kunst belehren lassen soll, die doch nur die Aeffin der Natur ist. So reiht sich der Gegensatz von Natur und Kunst den andern großen Gegensätzen an, in denen sich Francks Dialektik bewegt: Inneres — Aeußeres; Wahrheit — Figur; Sache — Bild; Geist — Buchstabe; Kraft — Gesetz; Geist — Fleisch. Und damit ist auch deutlich, was der Gegensatz besagen will. Was will bei Franck eine Polemik gegen die „Künste"? welche von ihnen hat ihm ein Leids gethan? Er kennt und rühmt Dürer und andere Künstler [1]). Offenbar ist es das eitle Wissen, die kunstvolle Gelehrsamkeit über göttliche Dinge, was er bekämpft: unter dem Gesichtswinkel des Kampfs gegen die alte und neue Scholastik hat er die Anklagen Agrippas gegen die Künste aufgenommen. Die „Künste" sind nichts als „Lehre, Gesetz und Regel", sie machen den Menschen nicht besser, sondern aufgeblasen. Natur ist das Leben, die Kunst der Schein, jene das Ding, diese der Schatten. Ganz wie bei dem Gegensatz von „Innerem" und „Aeußerem" kann „die Kunst die Natur nicht ändern", nur „der Natur Zeugnis geben", „herauslocken", auf die Natur deuten, aber nicht „lehren". „Ins Innere des Menschen kommt keine Kunst". Die Natur aber ist deshalb hier so hoch gestellt, weil die ganze Darlegung auf die Menschennatur angelegt ist, als den Sitz des göttlichen Geistes. Es ist der alte Gegensatz zwischen dem, was von Menschen erdacht den Anspruch auf Ansehen, gerade auf göttliches Ansehen macht, und dem, was Gott inwendig den Menschen unmittelbar lehrt, zwischen der äußerlichen Auktorität und der eigenen selbständigen religiösen Erfahrung. Daher kann Franck sagen: „selig sind, die der göttlichen Natur theilhaftig von Natur thun, das die Künste oder Gesetze von außen fürbilden, vergebens heißen und antreiben". Ehe er in den Systemen der Theo-

Gott und der Natur Rücksicht nimmt auf sein Verhältnis zum menschlichen Geist. In letzterem ist der leitende Gedanke, auf den Franck schon um der praktischen Konsequenzen willen nicht verzichten kann: Gott wirkt ohne Mittel, er ist an keine bestimmten Mittel gebunden. Auch sonst ist diese der Naturphilosophie zugewandte Seite mit praktischen religiösen Gedanken in Beziehung gesetzt: z. B. durch die feine Reflexion, daß, wenn Gott das Leben der Kreatur ist, von dem, der sich von Gott abkehrt, alle Kreaturen abgekehrt sind; die Seele aller Dinge kommt allein den Gottseligen zu, die andern haben die Schale ohne den Kern (Par. Nr. 91, O 3 a ff.). Wer Gott den Rücken bietet, bietet allen Kreaturen den Rücken (S. C. 92 a).

1) Vgl. in der Dekl.: „Alle Sprach und ehrbare Kunst sind gar edle Gaben Gottes, so gar daß künstlich Stein hauen, zimmern, pollieren, graben, stechen, sticken, malen, in Silber, Gold, Erz, Stein und Holz Gaben Gottes sind." Verkehrt werden sie erst durch „Mißbrauch und Annehmen".

logen und den Zeremonien der Kirchen ist, ist Gott „in der Natur", d. h. sein Wort ist „in dem Acker des Herzens eingelegt", dort ist eingedrückt, „was zur Seligkeit zu wissen von nöthen ist" (Enc. 100 a ff). Je näher an dieser Quelle, um so reiner und wertvoller ist eine Erkenntnis. Davon macht Frank die Anwendung auf seine geliebten Sprichwörter: „Es ist auch unter allen Lehren, Menschenurteilen und Sentenzen nichts wahrers noch gewissers, denn die Sprichwörter, welche die *Erfahrung* gelehrt, auch die *Natur* und *Vernunft* in in aller Menschen Herz und Mund geschrieben und gelegt hat" (Vorwort zu Spri.).

Ist die Natur voll göttlicher Kräfte, so ist klar, daß sie uns *zur Kundgebung des göttlichen Wesens* dient. Hie und da einmal hat Franck darauf hingewiesen [1]). In zwei Vorreden hat er den Gedanken ausgeführt. Einmal in der Vorrede zur Weltchronik (2 a b, 3 a, 5 a): Die Welt, Gottes Werk und Geschöpf, wiewohl endlich, ist „tiefer, vollkommener, und verborgener, als irgend eine Feder erreichen oder eine Zunge aussprechen kann". Gott hat sie mit Wunderwerken überschüttet, so daß wir uns darüber verwundern und Gottes Allmacht erkennen sollen. Alle Gotteswerke — d. h. was er mit den Menschen und der Kreatur thut — sind Gottes voll, voll seines „Worts", ein „*Ausdruck Gottes*" und „gleich ein Spür und Fußpfad seines Worts, darin Gott im Werk und mit der That mit uns redet". Wer ihn in seinen *Werken* nicht versteht, wird ihn in seinem *Wort* noch viel weniger vernehmen. Das zweite Mal in der Vorrede zur G.B. (a 4 b). Wenn wir still aufmerken, ist uns die ganze Welt und alle Kreatur nichts, denn ein *offenes Buch* und eine *lebendige Bibel*, daraus man ohne alle Anleitung Gottes Kunst studieren kann; ein Gemälde des wahren inwendigen Guts, das uns aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare, aus den Geschöpfen in uns selbst und in Gott hineinführt. So hat die Schöpfung den Propheten und Aposteln gedient, ja Christus selbst, der nur in Gleichnissen zum Volk gesprochen hat. Ueberall beruft sich Franck auch hier auf Bibelstellen.

Franck hat somit *die Offenbarung Gottes in der Natur* entschieden hervorgehoben und *diese Erweiterung der Vorstellung von Gottes Offenbarung gleichfalls dazu benützt, der Einschränkung der Offen*-

1) Vgl. Enc. 144 b, G. Chr. Vorr. bb 3 a. Einige Ausführungen finden sich auch in S. C. 65 b, 66 a: Das Amt der Kreatur ist, auf Gott zu weisen. Den Frommen ist die Kreatur ein offenes Buch, das ihnen von Gott predigt, eine lebendige Predigt von Christus, Gott und der Liebe. Man findet in den Kreaturen alles, was zu wissen von Nöten ist, Gelassenheit, Liebe, Hoffnung, Glauben, den h. Sabbat und Feiertag Gottes. Paulus schildert (1. Kor. 12) das ganze Christentum in Gleichnissen. Ib. 57 a: Christus und die Schrift weisen uns immer zu den Kreaturen. Ib. 83 b: „*Alle Kreaturen sind Sakramente Gottes*, seines Worts und Evangeliums".

barung auf den Schriftbuchstaben entgegenzutreten. Man darf aber gerade diese Seite aus zwei verwandten Gründen nicht übertreiben. Erstens ist bei der Anerkennung der Natur als der Quelle göttlicher Offenbarung darauf gerechnet, daß der Wiedergeborene sie anschaut. Ihm redet sie von Gott, nur ihm. Der Grundsatz Francks, daß dem Unreinen alles unrein ist, dem Reinen alles rein, ist auch diesem Preis der Offenbarung in der Natur übergeordnet. Franck fügt dem eben Angeführten bei (l. c. a 5 a), ein gottseliger Mensch lerne mehr aus den Kreaturen und Werken Gottes, als alle Gottlosen aus allen Bibeln und Worten Gottes; wer Gottes Werk nicht verstehe, vernehme auch Gottes Wort nicht und umgekehrt. Also der „gottselige Mensch" ist vorausgesetzt und dieselbe Voraussetzung ist in jenen Stellen durch die Forderung des „stille seins", also der Gelassenheit ausgedrückt. Es ist mit der Kreatur, wie mit der Schrift: nur dem Gläubigen steht sie offen, dem Ungläubigen ist sie verschlossen, ja bringt sie den Tod (S.C. 65 b). Zweitens aber ist die Offenbarung Gottes in der Natur schon darum nicht das Primäre, das etwa die Offenbarung in Christus oder in der Schrift bei Franck verdrängen würde, weil hier der tiefer gehende Grundsatz Francks eingreift, nach dem die primäre Gottesoffenbarung im Geist des Menschen, in der „Menschennatur", nicht in der Natur im allgemeinen ihren Ort hat. Es ist daher nicht der Gedanke der Naturoffenbarung dem der Offenbarung in Christus übergeordnet, sondern der letztere in der Deutung auf den idealen Christus, die inspirierte Menschennatur, ist jenem übergeordnet. Die Offenbarung in der Natur ist dann ein Gedanke zweiten Rangs, für Franck wertvoll, weil er gleichfalls geeignet ist, alle Einschränkung der Quellen der Gotteserkenntnis abzuwehren. Aber zum Verständnis der Offenbarung in der Natur läßt sich Franck doch thatsächlich in den entscheidenden Punkten durch die Bibel anleiten. Die Lehre von der unmittelbaren Inspiration des Menschengeistes durch Gott, wie sie im Gegensatz gegen die Einschränkung auf Bibel, Auktorität der Theologen, dogmatische Formeln und kirchliche Gebräuche entstanden ist und sich befestigt hat, ist der viel weitergreifende und mächtigere Gedanke Francks; ihm wird auch die Vorstellung von der Göttlichkeit der Kreatur eingeordnet, und nicht minder die parallel gehende, noch wichtigere — sie wird in Kap. 7 besprochen werden — von der Geschichte als der Lehrmeisterin der Menschen. Der Hinweis auf die Offenbarung in Natur und Geschichte kann dazu dienen, zu verhüten, daß der Kreis des göttlichen Reiches zu eng gezogen werde, aber sie ist ihrerseits dem Grundgedanken untergeordnet, daß die letzte Auktorität des Glaubens und die tiefste Quelle des Heils in dem Geist Gottes liegt, der im menschlichen Geist sich kundgibt.

Welche Bedeutung der Offenbarungsvorstellung bei Franck zu-

kommt, läßt sich am besten ermessen, wenn man seine *Gotteslehre* untersucht. Nicht als ob in der geschichtlichen Entstehung der Gedanken Francks die Gotteslehre nichts als eine Konsequenz der formalen Gedanken über das Verhältnis von menschlichem und göttlichem Geist, von unmittelbarer innerer und abgeleiteter äußerer Offenbarung wäre. Vielmehr ist sicher, daß in der Gotteslehre ein relativ selbständiger Einsatzpunkt des Nachdenkens bei Franck liegt. Er war von dem mystisch-pantheistischen Gottesbegriff stark beeinflußt, schon ehe er im Kampf gegen die protestantischen Kirchen seinen spiritualistischen Standpunkt vollkommen ausbildete. Aber innerlich verbunden ist bei ihm beides, und die Gedanken, die Franck in der Polemik gegen die Einschränkung des Geistes durch die siegreiche reformatorische Partei wichtig geworden sind, haben ihrerseits auf den Gottesbegriff zurückgewirkt. Es ist das hervorzuheben, denn man hat Francks Gottesbegriff meist zu sehr als reines Erzeugnis der Spekulation aufgefaßt. Freilich tritt in der Behandlung der Gotteslehre der spekulative Trieb in Franck am stärksten hervor; hier bildet Franck eine Etappe in der Entwicklung des mystisch gefärbten pantheistischen Gottesbegriffs des Mittelalters zum Pantheismus Spinozas. Aber loslösen darf man diese seine Spekulation nicht von seinen religiösen Grundideen, wie er sie eben in der Auseinandersetzung mit den religiösen Mächten seiner Zeit ausgebildet hat; man darf sich hier nicht einen selbständigen philosophischen Mittelpunkt in Franck konstruieren. Dagegen spricht schon die ganze Art, wie der Gottesbegriff exponiert wird, nicht in philosophischer Deduktion, sondern mehr in der Weise der Mystiker, in überschwänglicher, gefühlsmäßiger Anschauung, mit Bildern und Paradoxien. Noch mehr: *Was in Francks Gotteslehre original ist, ist nicht die Spekulation über Gott selbst, sondern die Auseinandersetzung des mystisch-spekulativen Gottesbegriffs mit dem konkreten dogmatischen Inhalt der reformatorischen Anschauung.* Nur wo diese Spannung eintritt, wo ihm die Innerlichkeit und Geistigkeit der Gottesanschauung durch die reformatorische Einengung auf Schrift und weiterhin auf Christus und die bestimmte geschichtliche Heilsvermittlung bedroht erscheint, hat seine Reflexion über Gottes Wesen originale Bahnen eingeschlagen. Diese sind dann aber auch von großer Bedeutung für die Entwicklung der religiösen und philosophischen Ideen seit der Reformationszeit; hier erscheint Franck in der That als ein „wahrhaft genialer Denker“ [1]).

Die erste Frage ist, wie sich bei der *Auffassung Gottes als einer undefinierbaren, eigenschaftslosen Einheit die Persönlichkeit Gottes* festhalten läßt. In den

---

1) Dilthey l. c. 389.

allgemeinen Aussagen über Gott hält nämlich Franck durchaus die Bahn der mystischen Spekulationen des Neuplatonismus ein, ohne außer einigen paradoxen Formulierungen Eigenes zu bieten. Die Zitate, mit denen Franck seine Ausführungen über den Gottesbegriff stützt, geben in dieser Richtung genügende Fingerzeige: es werden u. a. zitiert (Enc. 96 b, 97 a; G.B. I, 1 a; V.B. 416 b) Plato, Cyrillus, Dionysius Areopagita, Johannes Damascenus, Hermes Trismegistus, Bernhard, Hugo von St. Viktor, Nikolaus Cusanus, Tauler. Baur (Zur Geschichte der prot. Mystik, Theol. Jahrb. 1848, 491) sagt mit Recht: „Der areopagitische Begriff Gottes, nach welchem Gott ebenso das Nichtseiende als das Seiende ist, liegt auch der Franckschen Lehre von Gott zu Grunde." Zwei Bestimmungen treten dabei in den Vordergrund. Einmal Gott ist unerkennbar, folglich undefinierbar; er ist überall und nirgends, in und außer allen Dingen (Enc. 153 b, Par. B. 2 a). Er ist namenlos — mit Namen unterscheidet man die Dinge, Gott aber ist einig und allein (Par. B. 4 a). Spinoza kündigt sich in solchen Lehren schon deutlich an: omnis determinatio est negatio. Franck läßt oft den Vers von Hetzer anklingen: Gott spricht

„Ich bin auch weder dies noch das,
Wem ichs nit sag, der weiß nit was" [1]).

Allein die Negationen und nimmer die Affirmationen über Gott sind wahr (V.B. 416 a); sein Wesen liegt über alle einzelnen Eigenschaften hinaus. Der letzte Grund hievon ist der Unterschied zwischen Gott und der Kreatur: Gott ist bildlos, wir müssen ihn bildlich vorstellen (Par. B 3 a). Darum ist alle Gotteserkenntnis inadäquat: man weiß von Gott und seinen Werken nichts gewisser, als was man nicht weiß. Es bleibt hier nur die eine Bestimmung: Gott ist Substanz, „die Substanz der sichtbaren und unsichtbaren Dinge, aller Wesen Wesen, aller Ist Ist" (Par. B 4 a). Zweitens wird im Zusammenhang damit die Unveränderlichkeit und Ewigkeit Gottes sehr stark hervorgehoben. Gott ist „kein Anseher der Zeit" (Par. C 2 b, B 2a). Was in der Zeit entsteht, ist von ihm von Ewigkeit geschaffen (K 7 b), „vor Gott fängt kein Christ an" (K 8 a). Das ist wichtig für Francks Polemik gegen die gottesdienstlichen Formen: was eine Institution ist, die in der Zeit beginnt und endet, Gesetz, Tempel, Sabbat, Sakramente, kann nicht in vollem Sinn Gottes „Wille" sein, denn dieser ist ewig; es bleibt am Ende nur was von Anfang an in allen Menschen war: das Gewissen (vgl. Par. C 2 b, H 7, 8) [2]).

---

1) Vgl. Wackernagel l. c. III, 487. Enc. 97 a, 117 a; V. B. 417 a; Par. B 1 a; G. B. I, 1 a, II, 164 a b, 165 a. Van de kennisse Gods (R. Chr.) 85 a. Der Ausdruck, daß Gott „weder dies noch das" sei, ist übrigens schon älter, vgl. Theol. Deutsch (Pfeiffer²) Kap. 32 p. 118.

2) Auch sonst wird mit dieser Hervorhebung der Unveränderlichkeit ein praktisches, religiöses Motiv verbunden — übrigens wie in der Mystik —

Die Konsequenz ist, daß auch alle Eigenschaften, die eine geistige Bewegung und Veränderung in Gott aussagen, dahinfallen. Und in der That hat Franck oft genug wiederholt, daß in Gott „kein Zufall oder Anmuth", kein „accidens oder Affekt" falle — er ist also reine, unwandelbare Substanz: er ist „willlos", „affektlos", „begierdelos". Man darf ihm keine menschlichen Affekte andichten, wie die Poeten dem Juppiter, der, als ihn Thetis sucht, „in Aethiopien bei einem Bankett ist" (R.Chr. 83 b, 84 a). Und damit verbindet sich sofort das andere: Gott nimmt einen Willen an erst in der Kreatur, speziell im Menschen. An sich willlos nimmt Gott im Menschen einen Willen und Affekt an, einem jeden dient er nach seinem Willen; in uns wird er — an sich unbeweglich — beweglicher und schwächer als irgend etwas anderes (Par. E 7 a b; F 2 b, 3 a, 7 a; O 2 b). Und wie zum Willen scheint Gott auch zum Selbstbewußtsein erst im Menschen zu kommen: Gott ist nicht ohne die Kreatur, „denn er wäre in ihm selbst unbekannt und ungepreiset" (Par. R 8 a).

Es scheint klar, daß man auf Grund dieser Aussagen Francks Gotteslehre als „entschieden p a n t h e i s t i s c h" bezeichnen muß und häufig ist das — meist im Ton des Vorwurfs — seit alter Zeit geschehen [1]). Und doch ist dieses Urteil, wie von anderer Seite mit Recht gezeigt worden ist [2]), — ohne erhebliche Einschränkung ausgesprochen — unrichtig.

Einmal wird doch bei Franck überall ein konkreter Inhalt des göttlichen Willens vorausgesetzt: die Liebe. Gott liebt sich selbst und sucht sich selbst in den Kreaturen, aber nicht wie wir, selbstsüchtig, sondern um des Guten willen: er will sich selbst, aber nicht als sich selbst, sondern als gut (Par. B 8 b; S.C. 61 a, 62 a). Franck hat das auf merkwürdige Weise mit der Bestimmung, daß Gott „willlos" ist, zu vermitteln gesucht: wäre Gott Wille, so könnte er von seiner Liebe auch lassen und abfallen; so aber ist er unwandelbar in seiner Liebe (Par. E 6 b f.). Auf diese „Gesinnung Gottes" legt Franck den größten Nachdruck. Die göttliche Güte gehört zum natürlichen Gottesbewußtsein im Menschen; er streut seine Güter auch über Ketzer und Heiden aus, wie die Sonne ihre Strahlen. Gott ist eben das, was er gebietet (Par. B 8 a). Göttliche Willensakte sind sodann überall vorausgesetzt, wo Franck von der göttlichen Weltregierung redet; seine Betrachtung der Geschichte hat thatsächlich überall die Persönlichkeit Gottes zur Voraussetzung. Vom Begriff „Persönlichkeit" wird dabei kein Gebrauch gemacht — und das ist nicht zufällig; dagegen bietet der Brief an Campanus „selbständiger Geist" (B 6 a, vgl. „Von dem

---

Gott ist unwandelbar „wie ein stählerner Berg", also kann man sich auf ihn verlassen (vgl. Par. C 5 b).

1) Vgl. schon V. Löscher, Praenotiones, l. c. p. 63, 92, 97, 98.

2) Vgl. Hase l. c. 162 ff.

Kindertauff ... Item zween Sendbrieff Sebastiani Francken" K k 1 b). Als frei wirkende Kraft wird Gott überall angesehen, im Unterschied von der Natur, in der die Notwendigkeit herrscht. Gott kann die Notwendigkeit des Naturlaufs durchbrechen und Wunder thun — die Vorstellung der Wunder hat Franck keineswegs entfernt. Ebenso ist die persönliche Gottesvorstellung in der stark entwickelten Forderung des Gottvertrauens vorausgesetzt (z. B. Par. B 6 b; G.B. I, 44 a u. o.). Es läßt sich weiter nachweisen, daß die entschiedensten Aussagen, die Gott „Affekt" und Willen abzusprechen scheinen, mit bestimmten Negationen zusammenhängen, von hier aus verstanden und eingeschränkt werden müssen. Wird Gott als „willlos" bezeichnet, so ist der Gegensatz zur menschlichen Sünde bestimmend: der Mensch sollte „willlos" sein, er „nahm sich aber des freien Willens als des seinen an". Es ist oben (Kap. 4) gezeigt worden, wie mit dieser Forderung nicht jede Willensäußerung, sondern die selbstsüchtige, widergöttliche dem Menschen verboten ist, wie nur als ein verschwindender Punkt der Gedanke noch in Betracht kommt, daß im letzten Grunde das Annehmen der Persönlichkeit und des Willens in formalem Sinn der Sündenfall sei. Ebenso ist mit dem Prädikat „willlos" vor allem der selbstsüchtige Wille von Gott abgewehrt und nur im Dunkel wirkt noch der Gedanke mit, daß überhaupt der Wille, der ganz frei jeden Augenblick sich zum Guten oder Bösen wenden könne, von Gott ausgeschlossen sein müsse, da er seinem Begriff nach Wechsel und Wandelbarkeit einschließe. Aber entscheidend ist auch hier Francks polemisches Interesse. Gott ist „willlos": sein Wollen ist nicht auf Befriedigung seiner Wünsche gerichtet, wie es die Menschen sich denken. Er ist „affektlos": also ist die Frömmigkeit verfehlt, die, mit Gottes Affekt spekulierend, ihm mit gottesdienstlichen Zeremonien hofieren will, als hätten diese für sein Bewußtsein einen Wert. Gott bedarf unser nicht; seine Herrschaft besteht darin, daß er allen dient, wie Christus das gezeigt hat (Par. B 8 a; C 4 b). Unsere Frömmigkeit nützt ihm nichts und unsere Sünde schadet ihm nichts (Par. C 1 a, 2 a; S.C. 62 b). Endlich wird die Unerkennbarkeit Gottes dadurch eingeschränkt, daß ja eben im Geist ein fortwährend wirksames Offenbarungsprinzip angenommen ist, das den allergrößten Spielraum hat; mit spitziger Kunst und Meisterschaft aus der Schrift findet man ihn allerdings nicht, aber er läßt sich finden, wenn man ihn „in ihm selbst" sucht, in der „Kraft, die man den heiligen Geist nennt" (Par. B 7 a b); nach dem Maß des Glaubens teilt er sich mit (Enc. 110 a). Vor allem in dem kleinen Traktat „Von der Erkenntnis Gottes" ist mit Entschiedenheit die Möglichkeit und Notwendigkeit der Gotteserkenntnis ausgeführt. Für „Fleisch und Blut", den natürlichen, fleischlichen Sinn ist Gott nicht erkennbar; aber für den, der ihn in sich wirken läßt. Und diese Möglichkeit ist dadurch hergestellt, daß Gottes Bild im Menschen ist; im göttlichen Bild im Menschen

spiegelt sich Gott: da erkennt, liebt und ergreift er sich selbst (vgl. bes. 85 a). Darum findet man Gott nur in und mit Gott.

Entscheidend ist auch für diese Frage die Behauptung der *Willensfreiheit* des Menschen. Bei der hohen Schätzung der Willensfreiheit ist es undenkbar, daß in Gott nichts als Notwendigkeit sein und er des Rechtes, mit Freiheit sich zu entscheiden, entbehren sollte. Hier liegt eine Grenzlinie, die Francks „pantheistischer" Gottesbegriff nicht überschritten hat. Nach dieser Seite ist doch das Ziel, daß der freie Gott im freien Menschen wirkt (Par. n 8 b). Es kann niemand Gott anhangen, als in seiner Art, das ist *in der Freiheit des Geistes* (S. C. 63 a). Und es ist gezeigt worden, wie das Ebenbild Gottes gerade auch den freien Willen in sich schließt (vgl. Par. n 8 a).

Man kann nicht sagen, daß Franck die Gegensätze in seinem Gottesbegriff ausgeglichen habe, so wenig das in den großen Systemen des Mittelalters geschehen ist; der neuplatonische Gottesbegriff ringt auch in ihm mit dem christlichen. Aber der volle Sieg des ersteren, den der Einfluß der Mystik, der Spekulation, der neuen Naturphilosophie herbeizuführen scheint, wird verhindert durch das Gegenwirken des moralisierenden Theismus und zum Teil auch der reformatorischen Gedanken.

Noch schärfer treffen die Gegensätze an einem einzelnen Punkt zusammen, an dem entscheidenden, in der Frage: ist mit der Versöhnung Gottes durch Christus nicht eine innere Wandlung in Gott vorgestellt? *Gibt es eine Versöhnung, die auch im göttlichen Bewußtsein einen Widerspruch aufhebt*, oder fällt die Erlösung ganz nur in das menschliche Bewußtsein? Hier hat Francks Ansicht darum besondere Bedeutung, weil er die durch die Reformation neu errungenen oder befestigten Vorstellungen von Rechtfertigung, Versöhnung, Erlösung, Opfertod Christi nach ihrem vollen Gehalt festzuhalten sucht und doch die zentrale Bedeutung des Werks Christi aufhebt und alles in Vorgänge im menschlichen Bewußtsein verlegt.

Eine Wandlung vom *Zorn* zur *Gnade in Gott* ist für Franck undenkbar; gegen eine solche Teilung sträubt sich sein ganzes Denken: die Einheit Gottes, die eine solche Zerteilung der Eigenschaften nicht duldet, die Unwandelbarkeit Gottes, die Gewißheit der Güte Gottes, die das innere Wort bezeugt, der Satz, daß die Sünde vor Gott nichts ist. Daher lautet seine unzähligemal wiederholte These: „*Der unbewegliche Gott zürnt über niemand*" (Par. Nr. 90). Hätten wir Gott ergriffen, wie er ist, als die Güte, so hätte er Christus den Versühner nicht schicken dürfen (Par. Nr. 19—22, E 6 b). Auf Gottes Seite war keine Versöhnung notwendig: wenn wir seinen gnädigen Zusicherungen nur geglaubt hätten (E 7 b). Das ganze Erlösungswerk ist durch die Notwendigkeit einer Aenderung in unserem,

nicht im göttlichen Bewußtsein veranlaßt. Wir haben ein böses Gewissen, den falschen Verdacht, Gott zürne uns, und dieser Argwohn ist so heftig, daß ihn uns niemand ausreden kann. Wir fliehen Gott, bieten ihm den Rücken und meinen alsdann, er habe sich von uns gekehrt; eilt er uns nach, wie ein Vater den ungehorsamen Kindern, so meinen wir, er wolle uns strafen. Die ganze Feindschaft liegt in uns; unser böses Gewissen läßt uns Gott nicht mehr sehen; der Versuch, Gott zu „hofieren" mit äußerlichem Gottesdienst ist nur Ausdruck des bösen Gewissens, das Gott nicht mehr vertrauen kann. Franck beruft sich auf die Schrift: Gott hat uns geliebt, da wir noch fern waren, Röm. 5, Joh. 3 [1]). Immer ist Gott Vater, er hat väterliche Art an sich, er kann uns nicht zürnen [2]). Somit ist die Sendung Christi allein durch den Zweck bestimmt, die Menschen von ihrer Einbildung des zürnenden Gottes zu heilen und sie zu versichern, daß Gott ihnen gnädig sei. Was er gebracht hat, konnten die Menschen, wenn sie in sich selbst giengen, „im Acker ihres Herzens" finden: da war die Vergebung der Sünden von Anfang an vorhanden; aber nur wenige erleuchtete Menschen haben es gefunden. Franck ist sich bewußt, daß er damit von der gewöhnlichen Vorstellung abgeht; er macht sich selbst Einwürfe (vergl. Par. M 2 a ff.): war Vergebung der Sünden immer da, wozu mußte Christus leiden? Franck unterscheidet: vor dem unzeitlichen göttlichen Bewußtsein steht das Leiden Christi und die Vergebung der Sünden in ewiger Gegenwart da; wie Christus ist auch sein Leiden ewig; ist Christus ewig, so ist es auch sein Werk, vor dem Fall war schon das Heilmittel vorgesehen. Aber nur für das göttliche Bewußtsein [3]); für das menschliche, an Zeit, Raum, Maß, Person ge-

---

1) Par. E 7 a b, Nr. 82—85, M 2 b, 4 a, Nr. 90, O 3 a, Nr. 109—114, Q 4 a b, Nr. 115—118, R 5 b, Nr. 119—123, S 2 b, 3 a.

2) V. B. 50 b, 51 a, 58 a. Es wird somit hier die Unmöglichkeit des Zornes Gottes doppelt motiviert: mit seiner Unwandelbarkeit und seiner Liebesgesinnung. Uebrigens ist bei Franck die Vorstellung eines Zornes Gottes keineswegs aufgehoben: er tadelt die evangelischen Prediger, daß sie der Welt hofieren mit dem Evangelium, „und nicht viel mehr den Zorn Gottes ohn alle Gnaden über alles gottlos Wesen verkündigen, . . . weil im Evangelio nit Gottes Gnade, sondern Gottes Zorn über alles gottlose Wesen verkündigt wird, Röm. 1" (G. B. II, 144 b). Das Evangelium verlangt, daß man die Welt schelten und ihr den Zorn Gottes verkündigen soll (R. T. 10 b). Eine besondere Wendung der Polemik gegen die falsche Gottesvorstellung findet sich im Brief an Campanus: sie machen Gott „mehr denn Prometheum unbeständig und wandelbar" — merkwürdigerweise nur in der hochdeutschen Uebersetzung des lateinischen Originals (in „Von dem Kindertauff, . . . Item zween Sendbrieff Seb. Francken" . . . 1563, H h 3 a), dagegen nicht in der niederdeutschen Uebersetzung, die (B 4 b) nur hat »wat sy . . . van God maken, nämlich eynen, die sich alle wege in menicherley gestaltenisse verandert unde gantz ongestadig iss«. Im Original stand sicher „Prometheus".

3) Dieses göttliche Bewußtsein, „Gott an sich" ist dem Gläubigen aufge-

bundene Bewußtsein fängt ein Ding an, wenn es offenbar und vor die Augen gestellt wird, mag es auch vorher schon vorhanden gewesen sein. Insofern ist die Vergebung der Sünden erst durch das Leiden Christi in der Zeit gekommen; und — um das vorauszunehmen — so schildert es auch die Schrift, die vom Standpunkt des menschlichen nicht des göttlichen Bewußtseins aus spricht. Aber die wahre Erkenntnis ist, daß wir die Sündenvergebung als ewige begreifen, und diese Erkenntnis ist auch subjektiv, für unser Bewußtsein, die normale, da ja im Menschengeist, nur durch die Sünde verdeckt, diese Gewißheit ursprünglich angelegt und auch von einzelnen unabhängig vom geschichtlichen Christus erreicht worden ist [1]).

Franck hat hier Probleme energisch angefaßt, deren Bedeutung erst in der späteren Entwicklung der Philosophie und Theologie hervorgetreten ist. Die Gefahr, daß mit der Aufhebung einer Veränderung im göttlichen Bewußtsein auch der sachliche Unterschied der beiden Momente: „Zorn über die Sünde" und „Gnade" aufgehoben, die Sündenvergebung selbstverständliche, „natürliche" Wahrheit und das Wunder des Christentums aufgelöst werde, tritt auch bei Franck hervor. Zudem erhebt sich, wie bei jedem ähnlichen Versuch, das Bedenken, daß eine solche symbolische Fassung der Heilsgeschichte ihre volle Wahrheit doch nicht ausschöpft und die Geschichte und die lebendige Erfahrung und Person in der Geschichte reicher und stärker bleibt, als die Idee. Doch das sind Fragen, die noch heute nicht ausgefochten sind und in einer Analyse der Gottes- und Erlösungslehre Francks auch nicht weiter verfolgt werden können. Es genügt die Darlegung, daß Franck hierin in der That ein Vorläufer der neueren protestantischen Religionsphilosophie ist [2]). Er erstrebt hier eine von allen sinnlichen Elementen gereinigte Gottesvorstellung, die zugleich der Kern des Christentums und die im menschlichen Geist angelegte und in der Menschheitsgeschichte sich entwickelnden Idee von Gott sein soll. Das sind Gedanken, welche seitdem für die Entwicklung der protestantischen Lehre die höchste Bedeutung gewonnen haben. Man darf ja nicht übersehen, daß die Mystik der symbolischen Fassung des Dogmas schon weiter vorgearbeitet hat, als man meist sich vorstellt; und Franck ist auch hier ihr Schüler. Aber er hat vor ihr voraus die ruhige Klarheit und reflexionsmäßige Nüchternheit, mit der er die Erhebung des Geschichtlichen und Dogmatischen in die Idee vollzieht. Es hat hier das Schema „Sache —

---

schlossen, wenn er auch die widerstrebende Form des menschlichen, zeitlichen, Gott versinnlichenden Bewußtseins nicht ganz überwindet. Das ist in allen diesen Erörterungen Francks Voraussetzung. Die „Unerkennbarkeit" Gottes ist also thatsächlich nicht so schlimm gemeint.

1) Die ausgeprägteste Darstellung dieser Gedanken ist Par. Nr. 83—85, L 6 b ff. Vgl. auch K. Chr. 20 b. 58 a.

2) Vgl. auch Dilthey l. c. 394, 396.

Sinnbild" ganz bewußt angewendet und wenn ein einzelner Mann genannt werden soll, der die — für die höchste Betrachtung vielleicht nicht ganz geeignete und die Lösung des Problems erschwerende — Unterscheidung von „Christus als Person und als Prinzip", von Geschichte und Idee in der Anwendung auf das Christenthum zuerst auf die Bahn gebracht hat, so ist es Franck. Auch hier sind also die Keime für die großen Geisteskämpfe im neueren Protestantismus schon in dessen erster Entwicklungsperiode angedeutet, wenn auch nur ein einzelner Mann die Gedanken vertreten hat, die später zu großen Systemen ausgewachsen sind.

Wie groß der Gegensaz der Lehre Francks gegen die reformatorische Anschauung vom Erlösungswerk Christi ist, leuchtet ein [1]). An ihren Härten, wie sie eben in dem Widerstreit von Zorn Gottes und Gnade und in der ganzen Satisfaktionslehre hervortreten, ist Franck irre geworden; um so mehr ist er zu dieser symbolischen Fassung des Erlösungswerks und zu der Verlegung der Sündenvergebung in das menschliche Bewußtsein getrieben worden, die Keime dazu liegen in humanistischen und noch mehr in mystischen Einflüssen, welche Franck z. T. schon vor der reformatorischen Bewegung in sich aufgenommen hatte.

Ein volles Verständnis und eine gerechte Beurteilung dieser Wendung zum Subjektiven ist jedoch nur dann möglich, wenn man überlegt, daß Franck überhaupt — und hierin hat sein Denken wiederum originale Züge — einen ganzen Teil „Wirklichkeit", der sonst als objektive Realität gilt, als „Bewußtseinsrealität" aufgefaßt hat, daß er den Grundsatz aufgestellt hat: Wir erkennen die Dinge so, wie sie uns erscheinen, und daß er ihn auch nach der Seite verfolgt hat, daß damit nicht Illusion, sondern eine volle Wirklichkeit, wenn auch in unserem Bewußtsein gegeben ist. So werden die Grenzen zwischen der subjektiven Gottesanschauung und der objektiven Wirklichkeit Gottes anders gezogen als in einem System, dem die Wirklichkeit mit der objektiven Beschaffenheit der Dinge außer uns zusammenfällt. Mit der durchgehenden dualistischen Scheidung (Fleisch — Geist u. s. w.) zusammen, bildet dieser Grundsatz ein Grundelement seines Denkens. Er ist zunächst philosophisch und abstrakt formuliert worden — und wirklich ist Franck hier einer philosophischen Auffassung am nächsten gekommen [2]) — er ist nun genauer zu bestimmen und zu umgrenzen.

---

1) Vgl. auch den Vorwurf, den Marnix de St. Aldegonde den »geestdrijvers« macht: »dat zij onder het deksel van geestelijkheid de geheele leer van Christus tot eene allegorie maakten« (Rogge, Coolhaes II, 72). Auch Schwenkfeld fand diese Seite in Francks Lehre gefährlich. Er hält an der Heilsgeschichte und überhaupt am geschichtlichen Christentum viel strenger fest, als Franck.

2) Hagen l. c. p. 345: „Er führt hier im Ganzen die Feuerbachische

In wechselnden Formen, mit Anlehnung an Sprichwörter und Beispiele des gemeinen Lebens entwickelt Franck den Gedanken, daß die Beschaffenheit der Dinge sich nach der des Subjekts richte. „Wer blitzblaue Brillen aufhat, dem erscheint alles blitzblau". Das soll nicht nur die Verschiedenheit des Urteils unter den einzelnen Menschen erklären, sondern auch ihre gemeinsame Vorstellungsart; eine Reflexion über die dem Menschen eigentümlichen Formen des Erkennens tritt hie und da hervor; und im Hintergrund steht der metaphysische Grundsatz, daß die Wahrheit allenthalben *eine* und sich selbst gleich und nur der Schein mannigfaltig ist (vergl. z. B. Par. O 8 b, P 2 a). Aber man geht doch fehl, wenn man hier ein *selbständiges* philosophisches Element annimmt. *Denn der ganze Grundsatz hat bei Franck seinen Halt nicht an einer Lehre über die Formen und die Tragweite des menschlichen Erkennens, sondern an der Reflexion über die moralische Beschaffenheit.* Nicht die Formen des Intellekts, sondern die Stellung des Willens ist es im Grund, welche die Dinge subjektiv färbt. Das erste wirkt mit: der in zeitliche Schranken eingeschlossene Menschengeist kann sich den zeitlosen Gott, die ewige Wahrheit nicht vorstellen; aber auch das wird sofort ethisch gewendet: „wir Fleischbazen" können von dem Kreatürlichen nicht loskommen. Der Grundsatz von dem subjektiven Charakter der Erkenntnis ist meist nur eine andere Formulierung des Satzes: dem Reinen ist alles rein, dem Unreinen alles unrein. Dem Fiebernden sind auch Feigen bitter, dem Blinzelnden erscheint alles doppelt. Die Sünde macht uns die Dinge bös, selbst Gott. Denn „alle Dinge schlagen in die Art des Besizers": sie richten sich nach seiner moralischen Beschaffenheit [1]).

Damit soll jedoch keineswegs eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge, wie sie unabhängig von unserer Auffassung sind, geläugnet werden; auch der Satz, daß man „von einem Ding absolute nicht

---

Ansicht durch, daß die Lehre von Gott eine durchaus subjektive sei." Darin steckt etwas Richtiges; aber so ausgedrückt ist es doch irreführend. Baur (Theol. Jahrb. 1848, 601): „Wer hat das Prinzip des neueren Idealismus, das *Selbstbewußtsein*, so bestimmt, wie er, ausgesprochen, wer so entschieden, wie er, sich auf den Standpunkt des Ichs, als des freien selbstbewußten Subjekts gestellt?" Franck ist sich auch bewußt gewesen, daß er hier an philosophische Aufstellungen anknüpfe. Er sagt (R. T. 23 a): »Alle dinck is ymmers na onsen mont gericht, also ooc de *Philosophen* bekent hebben«. Insofern ist es auch richtig, wenn M. Carriere (Die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, I², 1887, p. 294) sagt, Franck habe das *Subjektivitätsprinzip* der Reformation ergriffen, um es mit *philosophischem* Geist weiterzubilden und ihm eine metaphysische Grundlage zu geben."

1) Vgl. Enc. 87 b, 88, 112 b, 114 a, 128 b; V. B. Vorr. b 3 b; 430 a; G. Chron. Vorr. bb 3 b; W. Vorr. 3 a, 134 b; Anhang zur Türkenchronik N 1 b; R. T. 20 ff.; Spri. II, 122 b, 123 a, 142 ff. Doch auch schon Diallage Vorr. d 2 b, Nr. 26, 46, 80, 92.

recht oder unrecht reden kann" (Enc. 112) will das nicht behaupten. Eben bei der Anwendung auf Gott hat der Grundsatz eine Schranke in der wirklichen Beschaffenheit Gottes. Die Skepsis ist hier bei Franck nicht entwickelt, so nahe es liegt, von seinen Voraussetzungen aus zu dem Gedanken weiterzuschreiten, daß alle Eigenschaften Gottes, auch die Liebe, nur Produkte unserer Vorstellung von Gott sind. Die unbedingte Gültigkeit des moralischen Wertes und die durch die christlichen Gedanken von Gott als dem Vater gehaltenen Grundformen göttlichen Lebens stehen für Franck fest. Gott ist an sich gut: daß der Mensch ihn sich nicht so vorstellt, dafür liegt die Erklärung in seinem Bewußtsein, genauer in seiner moralischen Beschaffenheit, im „bösen Gewissen". Diese objektive Wirklichkeit Gottes wird auch dadurch nicht aufgehoben, daß „Gott an sich" schließlich mehr in der Empfindung, als in der Erkenntnis aufgefaßt wird (Par. S 2 a). Im übrigen aber läßt sich gerade hier sehen, wie viel Realität von Franck demjenigen zugeschrieben wird, was im Bewußtsein vorgeht; nicht Realität an sich, aber Realität für uns. Hier hebt doch schon allmählich die Umbildung der Vorstellung von der Wirklichkeit an, die in dem philosophischen Idealismus der Neuzeit durchgeführt worden ist. Bei Franck einmal in der an Aussprüche Luthers erinnernden Form: worauf jemand sich verläßt, das ist für ihn sein Gott [1]). Und weiter in der Ausführung: wie wir uns ihn vorstellen, so ist uns Gott (Par. E 7 a, 1 b, 2 a; vergl. 613 Geb. u. Verb. der J. K 2 b, 3 a). Dieses subjektive Gottesbild hat nicht absolute, aber relative Wahrheit: sofern es nämlich für unser Bewußtsein Wirklichkeit ist und dasselbe weiter bestimmt.

Es liegt somit hier weniger eine philosophische Lehre vor, als ein aus dem ethischen und religiösen Dualismus von Fleisch und Geist, Schein und Wahrheit entwickelter Grundsatz mit Ansätzen zu philosophischer Betrachtung. Die Neigung zu psychologischer Beobachtung und der Trieb, die Frage nach dem Wesen der Erkenntnis aufzunehmen, ist ja schon in der Mystik an vielen Orten lebendig, aber er wird hier durch die Verbindung mit dem humanistischen und reformatorischen Element stärker und selbständiger. Man darf nie vergessen: lange ehe die kritische Analyse der Philosophie die Erkenntnisformen untersuchte, ist die theologische Kontemplation und speziell die mystische Spekulation über Gott und Mensch damit beschäftigt gewesen, zwischen dem objektiven göttlichen und dem subjektiven menschlichen Bewußtsein

---

1) „Worauf einer siehet und sein Herz vertröst, was einer nur fürcht und liebt, darauf er stehet und sich in Nöthen verlaßt und vertröstet, das ist eines jeden Gott" (Par. Nr. 277—280, r 1 b). Vgl. G. A. 96 a; 613 Geb. u. Verb. der J. A 2 b: „Das ist ein gewiß Wort: darauf ein jeder steht, fußt und hofft, das er fürchtet und liebt, das ist diesem ein Gott, ja sein Gott."

die Grenzen zu ziehen, nachzuweisen, wie die räumliche und zeitliche Anschauung nur Eigenart unseres Bewußtseins sei. Aber zu Ende gekommen ist dieser Prozeß auch in Franck noch nicht: das Moment philosophischer Reflexion ist in ihm stärker, aus der mystisch-spekulativen Umhüllung ist es noch nicht gelöst.

Zu dem Einen ist es stark und selbständig genug, nämlich dazu, in der Frage, wieweit die Erlösung als nur subjektiver Prozeß doch real sei, die alte Vorstellung zu verschieben, daß dem subjektiven Prozeß, dem in Gott keine Wirklichkeit entspricht, damit keinerlei Realität zukomme. Die Wirklichkeit der Vorstellung ist nach Franck auch Wirklichkeit, wenn auch nicht die höchste. Der zürnende Gott ist ein Wahn, aber der Wahn ist für uns Wirklichkeit; was uns Christus in seinem geschichtlichen Werke verschafft, ist für Gott keine neue Wirklichkeit, aber für uns. Das ist für die Beurteilung eines solchen Standpunkts wichtig.

Der Grundsatz, daß die Dinge für uns so sind, wie sie uns erscheinen, hat Einfluß auf das endgiltige Urteil Francks über die Schrift. Davon handelt das nächste Kapitel.

Sechstes Kapitel.

Der Geist als Sinn der Schrift.

Die Polemik gegen den Schriftbuchstaben ist nicht Francks letztes Wort über die Schrift. Recht verstanden ist die Schrift ein Zeugnis für die göttliche Wahrheit. Wie andere Gegner des reformatorischen Schriftprinzips, z. B. Denk, fühlt auch Franck das Bedürfnis, sich gegen den Vorwurf der Schriftverachtung zu wehren. Was in der Polemik gegen die Schrift ausgesagt ist, geht strenggenommen nicht gegen sie, sondern gegen den Mißbrauch, den die falschen Christen mit ihr treiben: „Die Schrift ist unschuldig" (R. Chr. 80a). Sie ist „billig über alle Schäze zu achten", urteilt er mit Denk (G. B. II, 4a; R. Chr. 88b). „Das sag ich der Schrift zu höchster Ehre und glaube festiglich, daß sie nach Gottes Sinn verstanden und im h. Geist ausgelegt wahrhaftig sei Gottes Wort, das auch, ehe der Welt Grund war gelegt, in Gott dem Vater von Ewigkeit war und allweg sein wird, die ich auch unter allen äußern Dingen sammt dem äußerlichen Wort, Prophezei und Auslegung der Schrift für die leichtest Gab, so Gott seinen Knechten gelassen hat, mit Paulo 1. Kor. 14, Eph. 4 gänzlich acht" (V. B. Vorr. a 2b, ähnliche Aeußerungen in der Deklar.). Seine größten theologischen Schriften, Para-

dora, Verbütschiertes Buch und Güldene Arche stehen schon ihrer Idee nach in naher Beziehung zur Schrift; alle seine Schriften, gleichviel welchen Inhalts, sind fortlaufend mit Bibelworten versehen; und von der „Güldenen Arche“ versichert er noch besonders (Vorr. 2 a), sie solle als „Einleitung“ in die Schrift dienen. Eines seiner Lieblingszitate ist das Wort Gregors I., die Schrift sei ein Meer, in dem ein Lamm fußen und ein Elephant schwimmen, ja ertrinken könne (z. B. V. B. Vorr. b 3 b; vergl. schon Diall. Vorr. c 8 a). Gegen alle andern Bücher gehalten ist die Bibel wie die Sonne gegen die Sterne. Fast in allen Büchern, voran den historischen, findet er Parteilichkeit, fast nirgends „außerhalb der heiligen Schrift“ die „affektlose Wahrheit“ (W. Vorr. 5 a).

Das hat einen tieferen Grund. Es ist bemerkenswert und meist nicht genügend beachtet worden, daß Franck — wie auch andere Gegner des reformatorischen Schriftprinzips im 16. Jahrhundert — an der Vorstellung von der Inspiration der Schrift festhält. Diese hat natürlich bei ihnen eine andere Bedeutung als da, wo das einzelne Schriftwort, weil von Gott inspiriert, unmittelbar höchste Auktorität ist. Bücher zu schreiben ist nicht eine Hauptthätigkeit des Geistes; zur Inspirationslehre in ihrer späteren Ausbildung steht Francks Auffassung in schroffem Gegensatz. Aber der Rahmen der Inspirationsvorstellung ist doch festgehalten. Das zeigt sich gerade an solchen Punkten, wo ein scheinbarer Mangel von der Schrift ausgesagt wird. Wenn Franck zeigen will, daß sie Widersprüche in sich enthalte, wählt er auffallend häufig die Form: „Gott hat mit Fleiß den Buchstaben der Schrift so mißhellig [oder „letz“] gestellt, in die Feder angegeben und diktirt“ . . . oder: „seltsam und im Schein verworren ist die Schrift vom h. Geist in die Feder gegeben“ [1]). Es fällt Franck nicht ein, die Inspiration der biblischen Schriftsteller bei der Abfassung ihrer Schriften zu läugnen. Was vor der Sündflut geschehen ist, hat Moses „nit aus Büchern, sondern durch eine Revelation und Offenbarung geschrieben“ (G. B. I, 9 b). „Nun ist alle Prophezei dero, so aus dem Geist Gottes geredet, so Gott hat gewöllt auf die Nachkommen reichen und erben, der Wahrheit zum Zeugniß, in die Bibel eintragen und eingeleibt“ (V. B. a 4 b o.). »Also fijn buycht de H. Gheest do thonghe van Esaia . .« (R. Chr. 60 a). Omnis homo mendax; Gott hat „allein die heiligen Leut“ bewahrt, „so in canone bibliae begriffen sind, und die aus Eingeben des heiligen Geists getrieben geschrieben und geredt, daß sie allein der Wahrheit nit gefehlt haben, zuvoran in Lehr und Feder, ob sie gleich im

1) Par. Vorr. 4 b; Enc. 89 b, 115, 151 b; 165 a; V. B. Vorr. b 2 a; G. A. Vorr. 2 a. 3 a. G. A. Vorr. 2 a: „Von oben herab ist die Schrift vom h. Geist eingeblasen.“

Leben angelaufen und gestrauchelt sind, die andern alle hat er doch etwa lassen Menschen sein" . . . „Irenäus, Polykarpus, Clemens u. a., so gleich auf die Apostel geschrieben haben, sind nit ohn merkliche Irrthum, so gar daß auch seind, die es nit für Nachkommen der Apostel, sondern für Wölf achten, so Paulus nach ihm der Herde nit verschonende zukünftig zu sein gesehen hat Act. 20" (W. Vorr. 5 a)[1]). Wenn die extremsten Vertreter des freien Geistes, der Gewissensüberzeugung und des inneren Worts gegenüber der Schrift in der Reformationszeit noch so sehr die Auktorität der bekämpften Schrift, halb ohne es zu wollen, bezeugen, so liegt darin ein Beweis, wie fest im 16. Jahrhundert noch trotz allen Erschütterungen das christliche Bewußtsein an die Schrift und an die Tradition über die Schrift gebunden war. Und noch besonders merkwürdig ist, daß manche Radikale an Luthers freien Aeußerungen, speziell über den Jakobusbrief als eine „stroherne Epistel", Anstoß nehmen; Karlstadt ist, wie bekannt, hier vorangegangen, doch noch vor seinem Auftreten als radikaler Reformer; bei ihm hat es wohl besondere Gründe gehabt[2]). Aber auch Franck hat, ganz gelegentlich, einen Hieb gegen Luthers[3]) Kritik geführt (Par. Nr. 135—137, X 4 a): „Hieher gehört die Epistel S. Jakobs durchaus, die auch Christum treibt". Der Grund dieser auffallenden Stellung der Radikalen als Verteidiger der Bibel gegen Luther liegt nicht allein darin, daß sie für ihre Betonung der Werke im Jakobusbrief eine Stütze fanden, sondern sie wollten auch die Gelegenheit nicht vorüber gehen lassen, zu bezeugen, daß sie vor der Schrift größere Ehrfurcht haben, als Luther, der willkürlich herausgreife, was ihm passe. Auch bei der Ankündigung des „Schriftkriegs" in V.B. (Vorr. b 3 a) will Franck gegenüber den kämpfenden Schriftaussagen unparteiisch bleiben — „es ist beides meines Gottes Schrift, darum bin ich einer Partei geneigt als der andern".

Der gebräuchliche Ausdruck für die Stellung der Schrift bei Franck ist, daß sie zum „Zeugnis" dienen soll. Darin ist (vgl. oben Kap. 5) beides ausgedrückt: ihr positiver Wert und ihre Grenze. Die Schrift soll uns als ein Zeugnis von dem unmittelbaren Wirken des göttlichen Geistes in uns selbst und in Gott weisen; so wird manchmal ihr Zeugnis dem inneren des Gewissens koordiniert (z. B.

---

1) Unter den Ungenannten, die das meinen, ist hier, wie oft in Francks Schriften, er selbst zu verstehen. Es ist ein Gedanke, den er im Brief an Camp. ausführt, daß schon die allerältesten Kirchenlehrer von der Wahrheit abgewichen, Antichriste und die von Paulus prophezeiten Wölfe seien (A 3 b ff.).

2) Vergl. C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, 1856, p. 92 ff., 126.

3) Samt Luther wird hier wohl auch Althamer zurückgewiesen, der über den Jakobusbrief einen Kommentar schrieb (1527) und Luthers Tadel noch steigerte. G. Veesenmeyer, Miscellaneen, 1812, p. 81 ff. berichtet darüber, die schlimmsten Ausdrücke Althamers sind aber hier nicht einmal alle erwähnt.

Par. A 1 b „aus dem Zeugnis beide der Schrift und meines Herzens"). Aber auch die Grenze tritt hervor. Franck schwebt, wenn er von der höchsten Auktorität des Christen und von der Quelle des Heils für ihn redet, immer eine dreifache Abstufung vor Augen: zu oberst der Geist, dann Christus (und hier wieder geteilt „Christus im Fleisch" und „der innere Christus"), endlich die Schrift, (ihr „Buchstabe" oder ihr „Sinn"). Und wie die Bedeutung des geschichtlichen Christus darin zusammengefaßt wird, daß er uns zum inwendigen Wort hinleitet, so die der Schrift, daß sie uns zu Christus oder zum Geist führt. Das Zeugnis vermittelt nicht selbst die Sache, diese ist „vor ihm", „außer ihm" da, unmittelbar vom Geist gespendet [1]). Was Zeugnis ist, hat streng genommen keine heilsschaffende Kraft, darum kann es auch nicht höchste Auktorität sein (vgl. Brief an Campanus B 5 b). Hat es als äußerlich anregendes Mittel seinen Zweck erfüllt, so ist es wertlos, wie die Krippe, in der das Kind geboren ist (V.B. Vorr. a 3 a, Par. M 1, a 8 b). Doch legt Franck unwillkürlich größeren Nachdruck auf das Zeugnis der Schrift, in Aeußerungen wie G. B. 65 a: „das Zeugnis der Schrift, nach der man als nach einer R i c h t s c h n u r ohn Versehen und Zweifel fahren soll". Und daß er das äußere Zeugnis nicht für unnütz halte, beweist er damit, daß er ja selbst auch Schriften schreibe, um der Gemeinde damit zu dienen (Dekl.). Der Beitrag, den die Schrift zur Befestigung der inneren Gewißheit leistet, wird dann doch manchmal so bestimmt, daß wenigstens der relative Wert der Schrift als eines Zeugnisses hervortritt, z. B. R.Chr. 53 b: Die Schrift dient dazu, „daß wir in unserem Herzen ein sicheres Zeugnis haben, daß wir wissen, daß es so darin geschrieben steht, und daß die Schrift und Predigt so lautet, wie es der heilige Geist in unserem Herzen gelehrt hat, und daß es nichts neues ist, das wir vorgeben." Hier dient die Schrift dann doch dazu, uns zu versichern, daß wir mit unserer innerlich vom Geist gewirkten Zuversicht „auf rechter Bahn" seien (vgl. auch 54 a).

Das ist darum möglich, weil nun die Schrift insofern positiv mit dem höchsten Prinzip, dem Geist, in Beziehung gesetzt wird, als die höchste Auktorität auch bezeichnet werden kann als „d e r S i n n d e r S c h r i f t". „Der Verstand der Schrift nach dem Sinn Christi", die Schrift „nach dem Sinn und Geist Christi ausgelegt" — solche und ähnliche Ausdrücke kehren bei Franck immer wieder (vgl. Par. Vorr. 2 b, 3 b, 4 a; M 4 a u. s. w.). Hier ist dann auch der Unterschied zwischen „Schrift" und „Wort Gottes" aufgehoben: n a c h d e m G e i s t u n d S i n n i s t d i e S c h r i f t G o t t e s W o r t (V.B. Vorr. b 3). Es wird auf die Schrift selbst der Unterschied angewandt, der für

1) Für diesen Gegensatz sind (vgl. Enc. 106 b, 107 a) die Unterscheidungen bezeichnend: Zeugnis geben (Christus, Schrift) — lehren (Geist); herauslocken — bewegen; hindeuten — lebendig machen; anreizen — ändern, bessern.

Francks ganzes Denken grundlegend ist, der Unterschied von Geist und Fleisch. Die klarsten Aussagen hierüber bietet die „Deklaration". Die Schrift hat zwei Naturen, Seele und Leib. Der Buchstabe der Schrift ist „der seellose Leib des göttlichen Wortes". Der Geist der Schrift ist Gottes Wort. Darum kann man sagen „die Schrift ist Gottes Wort", aber nur wie man ein Bild einen Menschen nennt, von einem Bild sagt „das ist S. Peter". Die Schrift ist ein „Gemälde, Bild, Schatten des göttlichen Wortes" (diese Ausdrücke hat Franck in der „Deklaration" wieder überklebt); man kann sie „durch eine Metonymie" Gottes Wort nennen, die Figur statt des Dings. Wenn nur nicht die Welt immer geneigt wäre, das Bild für die Sache zu nehmen (R. Chr. 16 b). Recht verstanden ist die Schrift eitel Licht und Wahrheit, wo sie ein erleuchteter Mann im heiligen Geist liest (V.B. Vorr. 3 b), Gottes Wort und Christus, ja Gott selbst (G.A. Vorr. 3 a). Was an diesem „Probstein" gestrichen den Strich nicht halten kann, ist zu verachten (Par. L 8 a); im Geist verstanden ist sie „Probstein, Winkelmaß, Regel und Goldwag der Geister" (G. A. Vorr. 2 b; R.Chr. 90 b; Dekl.).

Thatsächlich hat ihr auch Franck eine normative Stellung für die christliche Lehre eingeräumt. Seine grundlegenden Gedanken geben davon Zeugnis, aber auch in Außenpunkten tritt es gelegentlich hervor, so wenn er berichtet, etliche — es ist vor allem Denk gemeint — läugnen den Teufel; er nicht, „weil so viel im Evangelio hin und wieder stehet, daß sie ausgefahren seien in die Schwein" (G.B. I, 4 b). Ueber den jüngsten Tag gibt es die allerverschiedensten Meinungen, „wer etwas davon gewiß will wissen, der les die h. Gschrift" (G.B. II, 275 a). „Darum weis ich dich allein in diesen Fällen auf die Schrift, da du zu allem dem, das zu wissen nötig ist, übrig Zeugniß genug hast" (G.B. II, 275 b). Auf die höhere Wertung des Neuen Testaments speziell weist die Gleichsetzung von Neuem Testament, Auslegung der Bibel und Geist hin (Par. L 8 a; V.B. Vorr. a 2 b).

Von dieser Seite aus betrachtet, stellt sich Francks Spiritualismus dar als ein Kampf für die rechte geistige Auslegung der Schrift[1]). Er ist überzeugt, im Sinn der Schrift selbst zu handeln, wenn er den Götzendienst des Buchstabens von ihr abwehrt und allein das, was sie sagen will, als ein Höchstes gelten läßt; gleichwie man von dem Buchstaben des Gesetzes an den Sinn des Gesetzgebers appelliert. Die Einschränkung der höchsten Auktorität auf den Sinn der Schrift muß doch keineswegs mit Notwendigkeit nur ein

1) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte III, 661: „Indessen läßt sich leicht bemerken..., daß auch die, welche den „Geist" wider den „Buchstaben" ausspielten, häufig gar nicht daran dachten, die einzigartige Geltung der hl. Schrift zu beanstanden, sondern nur eine geistige Interpretation derselben herbeiführen wollten."

Vorwand sein, sich ihren Forderungen zu entziehen und sich über ihre Anschauungen hinwegzusetzen; sie kann auch aus der tiefen Empfindung des Wahrheitsgehaltes in der Schrift hervorgegangen sein. Und wer will es Franck absprechen, daß das bei ihm mitgewirkt, ja den Ausschlag gegeben hat?

Ist die recht ausgelegte Schrift die Norm des Glaubens, so wird die Frage um so wichtiger, welches die Bedingungen des Schriftverständnisses sind und was über die Art der Schrifterklärung festgestellt wird. Dabei ist bei dem einschränkenden und abwehrenden Charakter aller Darlegungen Francks über Schrift und Geist zu erwarten, daß mehr vor Fehlern gewarnt wird, als Regeln gegeben werden [1]).

Die Grundbedingung eines rechten Verständnisses der Schrift besteht darin, daß „der Geist“ die Schrift auslegt (Par. S 3 a, Enc. 114 a u. o.). Derselbe, der ihr „Lehrer und Diktierer“ ist, soll auch ihr Ausleger sein. Dafür hat sich Franck berufen selbst auf den Satz des geistlichen Rechts, dem auch Luther beistimmte: ein Kezer sei, der die Schrift anders verstehe, als der heilige Geist fordere (Enc. 89 b). Man muß den Geist und Sinn in die Schrift hineintragen, nicht aus ihr holen (R.Chr. 88 a, 90 a). Die den Geist von Gott haben und in die Schrift bringen, sind „gottgelehrt“, die ihn aus der Schrift holen wollen, „schriftgelehrt“ (R. Chr. 90 a). Der Geist soll der „Geleitsmann“, „das Licht“, das man in die Schrift mitbringen muß, der „theseische Faden“ sein, der uns hindurchführt, (Enc. 144 b; R.Chr. 90 a); in der „christlichen Fechtschule“, darin sich der Ritter Christi durch die sich widersprechenden Schriftaussagen hindurchkämpfen muß, ist er der Fechtmeister (V.B. Vorr. b 3 a). In der „Deklaration“ beruft sich Franck — nicht mit Unrecht — darauf, daß auch nach Luthers Anschauung Geist und Glaube das Licht in der Schrift sei. Da dem objektiven Wirken des Geistes subjektiv die innere Gewißheit entspricht, so kann die Forderung auch so lauten: Man muß als gewiß empfinden, daß der Geist uns lehrt (Par. h 7 a); oder: man muß die Schrift „im Glauben“ verstehen (Psalm 64, D 3 b). Diese Erleuchtung des Geistes wird als eine unmittelbare, innere gedacht (Enc. 119). Statt des Geistes kann auch „der Sinn Christi“ als Norm bezeichnet werden (Enc. 89 b u. o.; vgl. »Nos mentem Christi tenemus«, V.B. Vorr. a 2 b) oder beides zusammen (Par. Vorr. 6 a; G.B. II, 93 b u. ö.). „Man muß das Licht des Glaubens und Geistes Christi mit in die finstere Latern der Schrift tragen“ (Dekl.).

1) Eine zusammenhängende Erörterung darüber findet sich V. B. 411 b ff. Bezeichnend ist auch, daß Franck vieles, was er in der Uebersetzung der Diallage für die Schrift vorgebracht hat, trotz dem veränderten Standpunkt einfach herübernimmt (vgl. Diall. Vorr. c 8 a b, d 1 a b, d 2 a, 4 b, 7 b, 8 a b.)

Auch diese Bestimmung wird erst verständlich durch den Gegensatz. Er ist schon angedeutet durch den Beisatz in der Vorr. der Par. (6 a): Der Geist sei, wie die Väter sagen, der geistliche Verstand, „nit eben Origenis Auslegung oder Augustini". Es wird oft und breit ausgeführt, daß die Schrift „keines Menschen auch keines Engels Kunst, Gloß oder Auslegung verträgt" (Enc. 113 b). Die Kommentare der Menschen helfen nichts; die Lehre des h. Geistes läßt sich in keine Kommentare und Regeln verfassen (Enc. 119 b, 153 a). Menschenkunst kann Gottes Wort nicht erleuchten, so wenig wie die Sternlein die Sonne; ihr Zweck ist nur, den Menschen zur Erkenntnis seiner Unfähigkeit zu führen (Enc. 99 b). Keine „vernünftig Angaben und menschlich Argument" soll man in der Schrift zulassen, sondern die Geister probieren (Enc. 115 a) [1]. Wohin die Bindung der Schrift an menschliche Glossen und Kommentare führt, sieht man an der Scholastik. Alle haben ihren besonderen Schriftverstand, die Thomisten, Skotisten, Okkamisten, Albertisten (Enc. 116 b). Aber Franck fügt bei „ohn die neuen Sekten jetzt". Er sieht eine neue Scholastik hereinbrechen, die gleich der alten mit ihren Auslegungen die Schrift verdunkeln werde. Man muß sich erinnern, wie die Reformation sofort den Anstoß zu einer kaum übersehbaren Reihe von Kommentaren und exegetischen Werken gegeben hat; nach dem Vorbild der Reformatoren schrieben auch die Theologen zweiten und dritten Rangs ihre Auslegungen oder übersetzten und bearbeiteten die der Reformatoren. Franck urteilt darüber: „Der Teufel wird uns durch so viel Kommentarien, Skribenten, Dichter und Buchschreiber, so täglich neu auf die Bahn kommen, wieder von der Schrift auf Menschengedicht, Gloß und Comment sein alten Holzweg abführen, damit wir wieder von dem wahren lebendigen Brunnen und Licht, Christo in uns, in der Schrift vielfältig bezeugt, zu den Kothlachen . . . menschlicher Klugheit . . . ge-

1) In seiner Vorrede zu der Uebersetzung der „Theologia Deutsch" sagt Franck: »Nusquam legitur, quod per sophisticam artem Lullii, per Rhetoricen, Dialecticam, tot linguas, commentaria, decreta, summas, neque per magnos heroas, stupenda mundi numina deus sui scientiam informet« (9 b). Die Kommentare machen die Schrift dunkel (R. Chr. 54 b). Ueberhaupt ist es ein falsches Bemühen, die Schrift ganz klar machen zu wollen, so daß der Leser nicht mehr selbst zu urteilen und zu arbeiten braucht. Jeder soll selbst nach dem Schatz graben (R. Chr. 55 a). In solchen Ausführungen tritt die höhere Geltung der Schrift im Vergleich mit allen Auslegungen oft hervor. Wenn ein Bibelspruch mitten in einer Auslegung vorkommt, so steht er wie eine Rose unter Dornen, ein Schaf unter den Wölfen (ib.). „Ich fürchte mich ganz vor den Auslegungen, sie haben mich vorsichtig gemacht." Die Auslegungen sind auch erst später aufgekommen. „Man hat in der ersten Zeit die Schrift nicht also ausgelegt — so kühn ist man nicht gewesen —, ich meine, Origenes war der erste. Was ein jeder geschrieben hatte, das hatte er für sich selbst geschrieben, wie wir an Theophylakt und Cyprian und mehreren anderen sehen" (R. Chr. 55 b).

wiesen werden" (G.A. Vorr. 2 a). Leider geht es „jetzt auch im Evangelio im Schwank", daß man den heiligen Geist zur Schule führen will; „so werden wir mit der Zeit soviel Summen, Skribenten, Kommentarien über die Schrift haben, als vor im Pabsttum nie" (W. 125 b). Er sieht hier hoffnungslos in die Zukunft: „die einig Plag ist allweg in der Theologie gewesen und wird auch bis an das Ende sein, daß man göttliche Händel, Wort und Werk mit Menschenglossen auslegt und erleuchten will" (Enc. 89 b). Sind menschliche Kommentare die rechte und unentbehrliche Auslegung der Schrift, so geht die Heilssicherheit verloren; unser Glaube steht alsdann auf Menschenwahn und -kunst, wir vertrauen unser Heil fremden Menschen an (Enc. 89 b, 116 b). Man darf in solchen Aeußerungen doch nicht bloß und nicht in erster Linie mystische Ueberschwänglichkeit oder den Ausdruck einer künstlichen, abstrakten Trennung zwischen Gott und der Kreatur sehen, die sich gegen die Notwendigkeit geordneter Schriftauslegung absperrt, sondern einen Ausdruck der berechtigten Wahrnehmung, daß die siegenden evangelischen Kirchen in eine falsche Bahn einbiegen, zur theologischen Schule werden und in Gefahr kommen, sich in endlosen Spaltungen zu erschöpfen und durch theologische Gelehrsamkeit und Zank das Evangelium zu verdecken und die einfachen Christen in die geistige Unmündigkeit und Abhängigkeit von den Theologen zurückzuführen. Es ist aber Francks Grundgedanke, daß das Heil ungewiß und entwertet wird, wenn es nicht mehr auf der eigenen, in Gott gegründeten Ueberzeugung, sondern auf der Kunst und Wissenschaft der Theologen ruht; darum steht ihm immer die Gefahr der neuen Scholastik so drohend vor der Seele [1]).

Ist der G e i s t der Ausleger der Schrift, so kommt alles auf die Herstellung d e r i n n e r e n B e d i n g u n g e n i m S u b j e k t an, die das Wirken des Geistes als Auslegers der Schrift ermöglichen. Diese sind aber naturgemäß keine andern, als die, welche überhaupt

---

1) Mit Spott zeigt er, welche theologischen Streitfragen sich aus einer solchen Schrifterklärung entwickeln: „Hilf Gott, wie gehen sie mit vierthalben Wochen im Daniele und Apokalypsi um. Item mit dem Geschlechtregister Christi, eben auch die alten Väter fast all, und ist noch der Zank unter dem Richter. Item ob zu dem Absteigen des heiligen Geistes die Apostel mit aller oder allein mit einer Zungen geredet haben, aber von jedermann verstanden worden. Ob die auch verwesen müssen, die der jüngst Tag ergreifen wird. Item von d e n U n t e r s c h i e d e n d e r P e r s o n i n d e r D r e i e i n i g k e i t. Item von der V e r e i n i g u n g d e r g ö t t l i c h e n u n d m e n s c h l i c h e n N a t u r i n C h r i s t o. Wie Christus den letzten Tag nit wissen gesagt ward und allein dem Vater wissend. Item von der onabläßlichen Sünd im h. Geist" (Enc. 114 b). Darüber streiten die Theologen. Was aber der heilige Geist nicht selbst aufthut, bleibt den hohen Schulen verschlossen. Es bedarf kaum der Bemerkung, daß Franck mit dem Gegensatz gegen die Kommentare und theologischen Spitzfindigkeiten im Prinzip mit Luther einig ist; nur die Anwendung und Ausdehnung des Prinzips ist verschieden.

die Voraussetzungen dafür bilden, daß der Mensch den Geist Gottes empfängt. Somit greift hier die ganze Heilslehre in Francks Anschauung über die Schrift ein: nur dem „gelassenen", „ledigen" Sinn wird die Schrift aufgeschlossen. Was das bedeutet, ist oben in Kap. 4 dargestellt worden [1]).

In dem, was in der „Gelassenheit" als Bedingung für die rechte Auffassung der Schrift zusammengefaßt ist, treten besonders drei Züge hervor: die „Einfalt", d. h. die Forderung, daß der Mensch nichts wissen und sein will, als was Gott in ihm ist und weiß, daß er nichts Eigenes annimmt und nichts Göttliches ausschließt, ein sorgloser „Narr" und „Esel" sei (Enc. 91 a ff.); weiter die Furcht, die sich vor Gottes Wort entsetzt und mit Zittern die Schrift liest (V. B. Vorrede a 2 b; vergl. 411 a); der Kreuzessinn, der im Leiden Christus ähnlich wird. Franck hat jedoch auch eine Art systematischer Darstellung gegeben, in der Vorrede zum „Verbütschierten Buch". In der Sache bringt sie nichts neues. Die Bibel ist den Gottlosen ein verschlossenes, mit sieben Siegeln verbütschiertes Buch. Die sieben

---

1) Bezeichnend ist jedoch einmal, daß Franck die Bedingungen des Heilsbesitzes sehr oft gerade im Zusammenhang mit der Frage nach den inneren Bedingungen des Schriftverständnisses behandelt; weiter, daß für das letztere beinahe immer der volle, Geistesbesitz gefordert ist. Es giebt hier immer ein Entweder — Oder. Einmal hat Franck allerdings die allmähliche Erwerbung des Schriftverständnisses hervorgehoben (V. B. Vorr. a 4 a): es ist ein Fortschreiten möglich, je mehr Gott in uns ist, um so besser reimt sich die Schrift, um so deutlicher erscheint sie uns, wie eine Stadt, der man sich nähert; man soll darum nicht nachlassen, auch wenn es über viele Hindernisse, über Berg und Thal geht, dem der sucht, ist das Finden verheißen. Es gilt vom Verständnis der Schrift, was von Gott gilt: es läßt sich „erschleichen und nicht erlaufen" (vgl. Par. Nr. 36). „Es laßt sich nicht vor der Zeit finden, thun noch gewinnen; was du nit verstehest, da mach ein Kreuzle über, und laß ontadelt, bis dir das Siegel aufgehet" (l. c.). Aber auch hier handelt es sich nur um ein Fortschreiten auf Grund des schon vorhandenen Geistesbesitzes. Franck hat hier, wie sonst, den Nachdruck auf das Prinzip, nicht auf die Erwerbung und Entwicklung gelegt. Die Aneignung der inneren Qualität aber soll — nach der ursprünglichen Absicht Francks — nicht mit komplizierten Bedingungen belastet sein; es ist die einfache Forderung, dem Wirken des göttlichen Geistes stille zu halten und kein Hindernis in den Weg zu legen. Aber daß der Geistesbesitz unentbehrliche Vorbedingung für das Schriftverständnis sei, hat Franck mit allem Nachdruck geltend gemacht. Es ist nicht so, daß man — wie viele jetzt meinen — aus dem Lesen der Schrift den Geist und Glauben gewinnt, man muß Geist und Glauben an sie heranbringen, um sie zu verstehen. „Denn dieweil sie [die „Buchstäbler"] nit von Gott gelehrt, diese Nuß nit wissen aufzuthun, müssen sie des Kerns gerathen, wie alle Kezer, die ohn Gottes Geist und Glauben darin umfahren und allererst Geist, Glauben, Gott u. s. w. darin suchen, lehren [lernen] und finden wöllen. Es muß zuvor ein gelassen, verläugnet, gläubig Herz sein, das die Schrift les' oder hör', Luc. 9, 14, Jes. 28 und nit erst daraus werden" (G. B. II, 84 b). Nicht die Schrift führt zu Gott, sondern Gott führt in die Schrift.

Siegel sind Menschenfurcht, Weisheit u. s. w. Das Buch öffnen kann nur Christus (der innere Christus, das „Lamm") denen, die mit dem Kreuz bezeichnet sind, d. h. denen, die den Gekreuzigten im Leben bezeugen. Kreuz und Leiden ist die wahre Schule für das Schriftverständnis, der „Schlüssel Davids", der die Schrift aufthut [1]). Eine weitere Bedingung ist die Aufrichtigkeit; sodann ein armer, „leerer abgemergelter Geist". Die sieben bösen Geister werden vertrieben durch die sieben guten, Gottesfurcht, göttliche Weisheit u. s. w.: es sind das Kräfte des einen Geistes, durch den Gott wirkt.

Es tritt hier aber auch der wertvolle Gedanke hervor, daß die eigene Erfahrung den Schlüssel zum Verständnis der Schrift bildet, die Erfahrung des christlichen Lebens und Leidens. Franck hat ihn ja schon in der Mystik vorgefunden, ebenso bei den Reformatoren; aber sein Bemühen, in das Innerliche der religiösen Erscheinungen einzudringen und die Selbständigkeit des einzelnen Christen in seiner Heilserfahrung festzuhalten, gibt ihm hier einzelne eigene Ausblicke. Wer das Verständnis der Schrift erwerben will — so weit man es „erwerben" und „lernen" kann — muß es nicht auf theoretischem, sondern auf praktischem Weg erlernen, nicht wie eine Wissenschaft, sondern wie ein Handwerk, nicht in der Schule der Gelehrten, sondern des Lebens. Denn geistige Vorgänge versteht nur der, der sie ähnlich schon in sich erlebt hat. Man muß wohl achten auf die „Affekte", die auch die Heiligen schon hier auf Erden zeitweise in die Hölle gestoßen haben; besonders um Hiob und David zu verstehen, ist das notwendig; „und wird die Affekt niemand erreichen, er sei denn in gleicher Höll gesteckt" (V. B. 412 b). Das innere Leben thut sich der Beobachtung auf, noch unter demselben Gesichtswinkel wird es geschaut, den die Mystik des Mittelalters in ihrer Versenkung in die Abgründe der Seele eingehalten hatte; aber schon regt sich leise der Trieb, die innere Erfahrung so klar und objektiv anzuschauen, wie die Dinge der Außenwelt; von der religiösen Erfahrung des inneren Lebens wird sich bald die psychologische Betrachtung als selbständiger Zweck lösen. Noch nicht bei Franck; hier ist die Erfahrung des Innenlebens noch ausschließlich als für die Erkenntnis Gottes und der Schrift wertvoll gedeutet; nur wie im Dunkeln wirkt die Freude an der Erweiterung der Erkenntnis durch diese Blicke nach Innen mit. Die

1) Alle diese der Mystik entnommenen Bilder, biblischen Redewendungen und Kategorien, „Schlüssel Davids", „7 Siegel", „die mit dem Kreuz Bezeichneten", „Schule Christi" u. s. w. sind bei Franck ungemein häufig. Vgl. z. B. zu „Schlüssel Davids" Enc. 87 a, 117 a, 124 b, 150 b, 165 b; V. B. die ganze Vorrede; G. A. 262 b; Diall. Uebers. 134 a; zu „7 Siegel" die Vorrede zu Par. und V. B.; Enc. 87 a, 150 b; G. B. II, 83 a, 93 b; Diall. Vorr. b 6 a; Brief an Camp. R 7 a; Dekl. Sie sind übrigens gemeinsames Besitztum aller spiritualistisch Gerichteten in der Reformationszeit, sie finden sich ebenso wie bei Franck bei Münzer, Denk, Hetzer, vielen Täufern u. s. w.

bloße Lehre kann kein Herz bessern oder ändern, „aber die lebendigen Historien und Erfahrungen, sonderlich die, so Gott mit einem Menschen selbst in das Werk bringt und in der Erfahrung von einem zum andern führt, die lehren alles; wer nun auf sein Leben, wie es hergieng, was Gott mit ihm handelt, wie er ihn aus und in alle Sachen führt von Jugend auf, Acht hätte, der würde viel gewahr und hätte eine eigene Chronik von ihm selber zu schreiben, was nun Gott sein Leben lang mit ihm gethan und gehandelt hat. Denn der lebendig Glaub muß also in der Erfahrung eingossen und gelehrt werden, denn wie der äußer Mensch nicht glaubt, denn das er gehört und gesehen hat, also glaubt auch der inner Mensch allein, was er nach seiner Art innerlich von Gott gelehrt, gehört, gesehen und erfahren hat, und alles, waß der äußer Mensch äußerlich hat, als Brot, Wort, Red, Kleid, Gesicht, Ohren, Erfahrung, Reich, Lehrer, Schwert u. s. w., das hat der innerliche Mensch nit weniger seiner Art nach innerlich, unsichtbar, geistlich und wahrhaftiger, denn der äußer, und wie es mit dem äußern äußerlich zugehet, als mit dem innern innerlich. Darum ist die Erfahrung gleich ein Schlüssel der Schrift" (G. B. Vorr. a 5 b). Staupitz ist es vor allem, von dem Franck zu solchen Ausführungen angeregt ist.

Wird auf diese Weise persönliche Erfahrung und Verständnis der Schrift in die engste Beziehung gesetzt, so schließt sich die Forderung von selbst an, daß der Mensch die Schrift auf sich selbst, nicht auf andere deuten soll. Sie ausdrücklich auszusprechen war Franck gleichfalls veranlaßt durch die Kämpfe seiner Zeit, in denen eine Partei die Schrift gegen die andere ausspielte, und vor allem deren Drohungen auf sie deutete. Christus spricht ein „Wehe!" über die Schriftgelehrten und Heuchler; der Pabst deutet es auf die Zeit Christi, die Täufer u. a. auf Luther, Luther auf die Täufer, Schwärmer und Scholastiker, statt daß sie jeder in seinen Busen deutet und sich im Spiegel der Schrift anschaut [1]).

Sind die Aussagen über die Bedingungen des Schriftverständnisses ganz überwiegend negativer, abwehrender Art, so nicht weniger die Bestimmungen über die Art der Schriftauslegung. Lehrt allein der Geist, so gibt es keine menschlichen Regeln. Doch kann Franck nicht vermeiden, einige Andeutungen zu geben. Sie liegen ganz in der Konsequenz der grundlegenden Anschauungen über Schrift und Geist.

Zwar hat es zunächst den Anschein, als ob Franck trotz der Berufung auf den Geist einige technische Regeln für eine ver-

---

1) W. 161 a; Enc. 139 b; Handb. D 1 a; bes. häufig in R. T. und S. C., z. B. 8 a, 12, 27 a, 84 b.

ständige Schriftauffassung geben wollte. Aber es zeigt sich bald, daß es bei einzelnen Ansätzen bleibt, teils Reminiscenzen aus dem, was die Kirchenlehrer, sodann besonders was Erasmus über die Art der Schrifterklärung sagen, teils Reflexionen, die aus der Beobachtung der schlimmsten Mißdeutungen der Schrift sich leicht ergeben. So gibt er einmal zu (V. B 412 a), daß die Kenntnis der Sprachen zum Schriftverständnis beitrage; aber sofort folgt die Einschränkung: auch dem, der die Sprachen nicht kennt, kann es der heilige Geist auslegen. Noch deutlicher W. 125 b: „Jetzt ist bei vielen eine solche Kunst um die Schrift und Evangelium worden, daß es keiner versteht, denn er könnte vier oder fünf Zungen" (vergl. a. R. Chr. 12 b, 13 a: „woher sollte diesem Zimmermann solche Kunst kommen .... er ist kein Sophist, kann keine Rhetorik oder Grammatik, dazu ist er in den Sprachen nicht erfahren"). Es wird den Theologen übel genommen, daß sie wie auf viele andere unnötige Künste, so auf „mancherlei Sprach" Wert legen (Enc. 158 a) [1]).

Oefter weist er auf die Notwendigkeit hin, den Zusammenhang eines Schriftwortes im Auge zu behalten, die „Ursach", „Okkasion", „Gegenwurf", „Transition und alle Umstände", „Person, Zeit", „Tropos" zu erwägen, darauf zu achten, ob Gott oder ein Gottloser spricht, zu wem, wie und wann ein Wort gesprochen ist [2]). Er klagt, daß niemand auf die Umstände und den Unterschied der Zeiten achte, „der Nachsal und Knechtschaft oder Gnad und Kindschaft, item was vor oder nach gehe, item ob es Christus oder Moses sei" (Kriegsb. 106 b). Gerade die Frage, die in die verschiedensten Streitigkeiten der Reformationszeit so tief eingriff, wie weit das Alte Testament Auktorität für den Christen sei, führte auf die Notwendigkeit solcher Bestimmungen. Und thatsächlich hat Franck dann auch, bei aller Polemik gegen den „buchstäblichen, historischen Sinn" die geschichtlichen und geographischen Umstände für die Erklärung beigezogen, vergl. z. B. W. 163 a: „Die Entwerfung und eigentliche Gelegenheit des gelobten Lands und der Wüsten dient wunderbarlich zum Verstand der h. Geschrift und ist gleich ein Schlüssel zu allen

---

1) Ausführlich spricht er sich auch in der Vorrede zur Uebersetzung der „Theologia Deutsch" darüber aus. Die Gabe des göttlichen Geistes ist nicht abhängig von der Kenntnis der Sprachen. »Unde nullibi dicitur, quod iis prae ceteris dominus sua revelat mysteria, qui sibi mundi lux coecorumque duces tot linguis scientiisque sunt occultatissimi« (Th. G. Vorr. 6 b, 9 a). Ein Gegensatz zu Luthers Hochschätzung der Sprachen liegt hier vor. Man darf ihn aber nicht übertreiben, denn der Hintergrund der Ausführungen Francks ist die Klage, daß statt auf die göttliche Wahrheit auf menschliche Kunstmittel Wert gelegt werde.

2) V. B. 412 a; G. B. II, 93 b; W 125 b; Par. S 3 a. Am meisten Anerkennung wegen ihrer Grundsätze für die Schriftauslegung finden Origenes, Chrysostomus, Augustin, Erasmus (G. B. II, 93 b).

Historien und Prophezeien, beide des A. und N. Testaments". Den größten Wert legt Franck darauf, daß das einzelne Schriftwort nicht isoliert wird; man müsse die Sprüche, die von einem Gegenstand handeln, nebeneinanderstellen und vergleichen, die Schrift „per collationem konferieren" [1]). So „legt sich denn die Schrift selbst aus" (Enc. 113 b; G. A. Vorr. 2a) [2]).

Mit Entschiedenheit dringt Franck überall darauf, daß es nur einen Schriftsinn gibt: die Schrift „hat einen einigen Sinn, welcher ist Gottes Wort" (Enc. 153 a). An dieser Forderung ist, wie meist, wo Franck auf Einheit dringt, ebensowohl das praktisch-religiöse Interesse als das spekulative beteiligt. In diesem Fall wohl das erstere mehr; auch ist ja hierin Franck in Uebereinstimmung mit Luther, wenn dann auch der „eine Sinn" bei ihm andere Bedeutung hat, als bei diesem. Wie Luther kämpft er gegen die Spaltung des Schriftsinns in einen wörtlichen, moralischen, tropologischen u. s. w. Er zählt, als er von der Verdunkelung der Schrift durch die Scholastiker spricht, einen „allegorischen, moralischen, anagogischen, physicischen, typicischen, tropologischen" auf (Enc. 116 b). Dadurch wird alle Sicherheit im Verständnis der Bibel zerstört. Der eine Sinn, den die Schrift hat, muß aber bei Franck durch besonders starke Schwierigkeiten hindurch gewonnen werden, da sie, wie gezeigt worden ist, dem Buchstaben nach durchaus gespalten ist, und es in ihrem Wesen liegt, daß sie die großen Gegensätze, von deren Kampf das menschliche Leben erfüllt ist, gleichfalls in sich birgt (s. o. Kap. 2; vergl. V. B. 412 a; Spr. II, 151 b). Umgekehrt fördern aber auch wieder gerade die Widersprüche in der Schrift die Gewinnung eines einheitlichen geistigen Sinns. Indem sie sich widerspricht, korrigiert die Schrift sich selbst, der Buchstabe hebt sich selbst auf, um dem Geist Platz zu machen (vergl. die Vorr. zum V. B.; Par. S 4 a).

Noch auf eine andere, damit zusammenhängende Eigenschaft der Schrift muß die Erklärung derselben Rücksicht nehmen. Es ist gezeigt worden (Kap. 5 Schluß), daß bei Franck ein tiefgehender Gegensatz

---

1) Par. S 3 a; V. B. 412 a; Enc. 115 a; G. A. Vorr. 2 a b; G. B. II, 93 b.

2) Beispiele, wie sich Franck das denkt, geben seine verschiedenen Schriften, im Kleinen, aber lehrreich, seine Auslegung des 64. Psalms. Schon im Titel ist sie als „schriftliche [schriftgemäße, aus der Schrift geschöpfte] und ganz gründliche Auslegung", „ohn alle menschliche Gloß und Affekt ausgeführt, so klar nie an Tag bracht" bezeichnet; „durch eitel lauter Schrift" soll ausgelegt werden (A 2 a). Man gewinnt den Eindruck, daß er wirklich so viel als möglich die Schrift aus der Schrift zu verstehen sucht, durch Parallelstellen und Aufstellung einzelner entscheidender Grundgedanken, die er immer wieder in der Schrift findet. Natürlich ist die Erklärung durchweg erbaulich gehalten, mit keinem Anflug von gelehrter Exegese, und hat (wie Francks ganze Art, die Schrift zu behandeln) am meisten Aehnlichkeit mit den Traktaten der Mystiker.

sich findet zwischen dem, was *Gott an sich* ist und dem Bild, das *der Mensch von Gott* hat. Auf welcher Seite steht nun die Schrift? Franck gibt die Antwort, daß die Schrift, wie sie dasteht und lautet, nicht sagt, wie Gott ist, sondern wie Gott uns Menschen erscheint. Sie dichtet Gott Affekte an, sie legt eine Veränderung in Gottes Wesen hinein, läßt ihn etwas anfangen und aufhören; sie schmiegt sich unseren Eindrücken und unserer subjektiven Vorstellungsweise an, sie redet „mit uns Zeitlichen zeitlich". Sie sagt von Gott z. B. aus, er sehe voraus, während er nicht voraussieht, alles vielmehr vor ihm in ewiger Gegenwart steht. Und was das Wichtigste ist, sie stellt eine Entwicklung Gottes dar und malt einen zornigen Gott, der sich dann durch Christus versöhnen läßt. So stellt sie sich überall auf die Seite unserer Vorstellung von Gott, nicht auf die Seite der objektiven Wirklichkeit Gottes. Dahin zielen die oft wiederholten Worte Francks: „*Die Schrift ist auf unser Herz gerichtet*"; „unser Herz, nicht Gott, ist der Schrift Gegenwurf" (Objekt); die Schrift ist ein Pflaster für das menschliche Herz. So ist die Schrift ein Mittel, durch das Gott uns zuerst nahekommen will, das uns Gott so vorstellt, wie wir ihn fassen können; allmählich will er uns dann aus dem „Kinderspiel" zur vollen Erkenntnis führen, wie er ist [1]). Die Schrift redet in der „Figur", auch Christus redet „irdisch, figürlich, äußerlich und kreaturisch"; wenn man zur Wahrheit dringen will, muß man die Figur als solche erkennen und sie hinter sich lassen (V. B. 413b). Franck wählt zwar die Ausdrücke meist so, daß diese Beschaffenheit der Schrift als ein Zeugnis der Liebe des sich zu uns herabneigenden Gottes erscheint, Gott spricht kindlich mit uns Kindern. Aber trotzdem ist damit am allerdeutlichsten die Notwendigkeit ausgesprochen, über den „Buchstaben" der Schrift — und das ist hier dann vielfach der wörtliche Sinn derselben — hinauszugehen. *Der Gegensatz zwischen Buchstaben und Geist der Schrift wird hier in seiner vollen Schärfe erkennbar. Der „Geist" bedeutet hier die spekulative Behandlung der christlichen Lehre, ihre Vergeistigung durch Auflösung der die ganze Schrift durchziehenden sinnlichen Elemente der Gottesvorstellung.* Und diese Auflösung greift die ganze Vorstellung von einer Heilsgeschichte an; nur von unsrem subjektiven Bewußtsein aus angesehen gibt es eine in der Zeit sich vollziehende Gottesoffenbarung, die höhere Erkenntnis — und sie ist uns mit gewissen Schranken zugänglich — zeigt uns keine an Personen, Zeit und Gang der Geschichte gebundene Offenbarung, sondern eine ewige und unvermittelte Beziehung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste. Die

1) Vgl. Par. E 2a, 6a, 7a, M 4a, O 2, S 2a, 3a; G. A. 123b; G. B. I, 2a; 613 Geb. u. Verb. d. J. K 2b, 3a.

spekulative Betrachtung Gottes zerbricht den Schriftbuchstaben. Er ist dem Christen kein Gesetz mehr, denn die ganze Darstellungsform der Schrift ist dem göttlichen Wesen inadäquat. Es ist eine Uebersetzung der Schrift aus der menschlichen in die göttliche Vorstellungsform notwendig. Und damit ist der Gegensatz von Schriftbuchstabe und Geist zu einem endgültigen und dauernden gemacht, dem gegenüber die Vermittlung des Geistes durch den Buchstaben zurücktritt oder geläugnet wird. Das christliche Bewußtsein des Gläubigen ist grundsätzlich die höhere Auktorität, in jedem Fall eines Widerspruchs wird nicht ein im Schriftbuchstaben etwa enthaltener objektiver „Geist" entscheiden, sondern die subjektive Ueberzeugung. So warnt er den Campanus (Brief B 6b), dem Buchstaben der Schrift zu sehr zugethan zu sein und das Herz und den Geist zu verläugnen, der in ihm lehre; er solle die Schrift mehr auslegen nach dem Zeugnis des Gewissens (»maer ghy sult die Schrifture meer utleggen na die getuygenisse der Conscientien«), damit die Schrift dem Herzen Zeugnis gebe; er solle nichts annehmen und glauben gegen das Herz, durch den Schriftbuchstaben dazu gebracht; den unwilligen Geist nicht drängen zum Buchstaben [1]).

Damit ist schon entschieden, daß der „eine Sinn", den die Schrift haben soll, nicht der „wörtliche, „buchstäbliche", und auch nicht der „historische", sondern (obwohl Franck sonst verlangt, man solle sich „auf den Text drucken" Enc. 90a), allein ein „allegorischer" sein kann. Die Anthropomorphismen und Anthropopathismen in der Bibel beweisen es zur Genüge, daß hier von Gott menschlich geredet ist und eine reine Erkenntnis Gottes sich darüber erheben muß. Erasmus (er sagt, „daß [lies: ohne] Allegorie viel Stellen der Schrift schädlich, leichtfertig und kalt seien"), Origenes, Augustin (»de spiritu et littera«), Tauler werden zu Zeugen angerufen. „Die Schrift macht Gott an vielen Orten zeitlich und menschlich, anderswo [dieser Gedanke fehlt also bei Franck nicht!] ist sie selbs dawider" (V.B. 416ab). In welchem Sinn und in welchen Grenzen verlangt nun Franck eine

1) Es tritt hier wieder hervor, wie sich in Franck der Kampf gegen die Knechtschaft der buchstäblich verstandenen Schrift und der gegen die objektive geschichtliche Heilsvermittlung durch das Wirken und Leiden Christi entsprechen; die trotzige und rücksichtslose Berufung auf das Wort der Schrift, wie sie für das Bewußtsein der Zeitgenossen zum erstenmal im Abendmahlsstreit klar hervortrat, und die Erneuerung der Satisfaktionslehre, deren Gefahr sich zunächst in den praktischen Folgen der Lehre von der Rechtfertigung ohne Werke um Christi willen zu äußern schien — das sind die beiden letzten Gegner, die Franck im Zusammenhang und mit ähnlich aufgestellter Schlachtordnung bekämpft. Denn beidemal wirft Franck den Gegnern vor, sie können sich nicht vom Sinnlichen, Kreatürlichen zu einer rein geistigen Auffassung aufschwingen. Die Schrift redet „mit uns Kreaturischen kreaturisch": man muß ihr „geistliche Augen einsetzen", und sie mit Gottes Augen ansehen (vgl. V. B. 414 a).

allegorische Auslegung? Der allegorische Sinn der Schrift ist nur den Wiedergeborenen offen — es ist ja ein Hauptbeweisgrund gegen den Schriftbuchstaben, daß er jedem, auch dem Unreinen offen stehe (Par. Vorr. 4 a b). Dem Gläubigen aber ist die Schrift „eine ewige Allegorie", ihr verborgener Sinn ist ihm aufgeschlossen, die Hülle aufgehoben (ib. vgl. S 3 a). Als Beispiel der allegorischen Schriftauslegung kann die Verwertung der Erzählung vom Baum der Erkenntnis in Enc. dienen (s. o. Kap. 4). Der wichtigste Gegenstand der symbolischen Auslegung ist aber natürlich überall die Vorstellung von der geschichtlichen Erlösung, vom zürnenden und versöhnten Gott (vgl. Par. S 3 a). Eine Umdeutung ist weiter schon dadurch notwendig, daß die ganze Schrift mit allen ihren Erzählungen der Vergangenheit angehört und ihr praktischer Zweck doch verlangt, daß wir sie auf uns deuten. Die ganze Schriftauslegung ist durch den Grundsatz (Par. Nr. 107) bestimmt: »Historia Bibliae omnis hodie heri et in perpetuum«. „Darum muß die ganz Bibel für und für wiederholt, und in einem Wesen gehen, Adams Fall, der Baum der Erkenntnis, die Buß, item der Tod, Leben, Leiden, Urständ Christi gehen noch auf seine Weis täglich im Schwank und alle Historie der Bibel. Es hat seine Pharaones, Pilatos, Pharisäer, Schriftgelehrten . . . es gehet in uns innerlich alles daher" (Q 3 a). Dabei wird naturgemäß die allegorische Auslegung am meisten auf das Alte Testament angewendet. „Gott, unser Pythagoras[1]), will allzeit ein anders insgeheim verstanden haben, denn der figürlich Buchstab und die zeremonischen Gesetz Mosi uns lehren und fürhalten. Es ist ihm nicht an schweinin oder Hasenfleisch gelegen, sondern an dem, das sie bedeuten und figurieren im Geheimnis, das allein die Gläubigen, in Gott von Gott gelehrt, verstehen" (V. B. Vorr. b 2 a). Besonders vom mosaischen Gesetz gilt, daß man es „figürlich" verstehen muß „und mehrenteils durch ein Allegorie und verwandten [veränderten] Sinn, anderst denn der gemein, einfältig, buchstabisch, grammatisch Sinn mit sich bringt"; an den besonders auffallenden Geboten, Zeremonien und Erzählungen wird die Notwendigkeit der allegorischen Auslegung dargethan. So gibt es tausend Historien und Gesetze in der Schrift, „Lieber was haben sie Safts und Krafts, so man es ohn Allegorie nach dem Buchstaben versteht, wider das Paulus zeugt, es sei den

1) Vrgl. Par. Vorr. 3 a; V. B. b 2 a; „Unser Pythagoras, Christus, wie er selbst Math. 13 die Ursach anzeigt" — man sieht hier wieder, welche Bedeutung diese Stelle für Franck hat. Vgl. auch Otto Brunfels, »Problemata« (Ad Ioa. Schottum Libr. Argent. s. a.): »Problema secundum: quare in Parabolis locutus sit Christus.« Auch er betont die Notwendigkeit des Geistes: »Sane duce nobis opus est atque ductore spiritu. Neque facile spiritum eliciet ex scripturis, nisi qui idem spiritum imbiberit Christi« (b 4 b). Er bringt die Erklärung Matth. 13 gleichfalls in Zusammenhang mit der Warnung, die Perlen vor die Säue zu werfen (c 1 b).

Juden alle Ding in Figur widerfahren. Ei, so verstehe man es auch in Gottes Namen figürlich, ... und gedenk nit, daß Gott dies gemeint, das er zum fleischlichen Israel in der Figur geredt, oder daß ihm an der Phantasey gelegen sei, sondern daß er den Seinen im Heiligen Geist im Geheimnuß per Allegoriam einen andern in ihren Herzen hab wöllen zu verstehen geben." Auch auf den Vorgang des Paulus beruft sich Franck für das Recht der allegorischen Auslegung, speziell auf 1. Kor. 9, 9 f. Aber auch das N. T. hat solche Stellen, das Gebot, das Auge auszureißen, von zwei Röcken einen herzugeben [1]), „also daß Origenes ... lehret, nit allein den Buchstaben des Alten, sondern auch des Neuen Testaments tödten" (V.B. 414 b, 415 a). Noch ausführlicher und in mehr als einer Hinsicht interessant spricht sich Franck darüber in dem „Beschluß zur kleinen Einleitung in Mosem, Sebastian Franck" aus, der den Schluß der kleinen Schrift „613 Gebot und Verbot der Juden" bildet (vgl. P 2 a ff., doch schon A 2 b). Das Wichtigste sei daraus hervorgehoben. Wie Christus in Mose, die Wahrheit in den Figuren zu finden sei, das zu lehren bedürfte es eines grundgeistlichen Propheten, den Gott vielleicht einmal uns Deutschen geben wird. „Die Lateiner haben Origenem unter den Alten meines Achtens über Mosem fast den besten." „Es ist noch nicht genugsam am Tag, das Evangelium aus Mose zu lehren, wie Moses von Christo geschrieben habe, wie beides ein Geist sei." Moses hat einen doppelten Sinn: die Juden verstehen ihn anders als die Christen; die ersteren buchstäblich „nach dem, wie er lautet und der hell Buchstab vermag", da bleibt er der Juden Meister, für die freien Christen aber ist nur der Sinn und Inhalt des Gesetzes verbindlich, da ist er der Christen Diener. Darum muß man ihn allegorisch verstehen. Denn den Juden ist nach Paulus alles in Figur widerfahren, Figur aber ist nicht die Wahrheit noch das Ding, das sie figuriert. „Darum soll mans Origeni nit so für übel halten, daß er durchaus also in Mose allegorisiert. Er kann als ein Christ bei der Figur und Buchstaben .... nit bleiben und so mein Urteil etwas gelten sollt, so wollt ich sagen, daß unter den Alten, so viel ich gelesen hab, keiner baß denn Origenes über Pentateu. geschrieben hat, wiewohl er etlichen nit will gefallen, daß er so viel allegorisiert, so doch Moses, ja die ganz h. Schrift nicht denn ein ewig Allegorie ist, die man allzeit anders, denn sie lautet, verstehen muß, nämlich nach dem Geist und Sinn Christi."

Doch hat Franck an einigen Stellen dem Allegorisieren Schranken gezogen. Von Origenes, den er in der letzterwähnten Stelle lobt, sagt er einmal, er habe „ungereimte Allegorien" (Par. Vorr. 4 a).

---

1) Die Aufmerksamkeit wurde auf solche Stellen schon durch die Täufer gelenkt. Vgl. die Schilderungen über den wörtlichen Schriftverstand mancher Täufer bei Franck selbst, bei Bullinger, Zwingli u. s. w.

So spricht er sich auch gegen die weitschweifige Allegorie, Anagogie, Tropologie der Väter aus, die ebenso schädlich und tötlich sei als der versiegelte Buchstabe; er will ihre Auslegungen nicht verteidigen, es sind Menschenkünste, die die Schrift verdunkeln (Enc. 89 b). Es ist konsequent, daß er die Allegorie verwirft, sobald sie als menschliche Kunst auftritt, die sich zwischen die Schrift und das Verständnis des einfachen Christen einschieben will (vgl. auch G.A. 193 b). Allerdings treffen hier Gegensätze zusammen: die Forderung der spekulativen Gotteserkenntnis, die doch dem gemeinen Christenmenschen schwer aufgehen wird, und die Betonung der Selbständigkeit des Einzelnen in der Auslegung des Schriftworts. Aber Franck hat das nicht als Gegensatz empfunden, da ihm eben die Spekulation nicht unter dem Gesichtspunkt eines höheren Denkens, sondern dem der persönlichen Religiosität erschien, als einfache, in jedem Christenmenschen mögliche und bei jedem wahrhaften Christen wirkliche Thätigkeit des „Geistes".

Franck hat selbst gefühlt, daß seinem Prinzip der allegorischen Auslegung gegenüber der Einwand der subjektiven Willkür nahe liege; auch ist er gegen ihn von kirchlicher Seite erhoben worden. Er ist zweimal ausführlich auf ihn eingegangen, im Anschluß an die beiden, das allegorische Prinzip am umfassendsten vertretenden Stellen (V.B. 415 b u. 613 G. u. V. d. J., P 4 a). Werden nicht aus der allegorischen Auslegung „so viel Geist und Sinn der Schrift werden, wie viel Köpfe und Sinn?" Franck antwortet: Den wahren Sinn Christi aus der Schrift zu gewinnen, steht überhaupt nicht in des Menschen Hand, sondern in der Kraft des Geistes, der es auslegt. Daß die verschiedenen Sekten und Geister sich auf ihre Auslegung als auf den wahren Sinn berufen, muß man geschehen lassen und den Teufel in seinem Reich dulden. Die Kirche, die zerstreute Gemeinde der wahrhaft Gläubigen, muß auf Erden immer im Schein unten liegen; der Antichrist dagegen muß die Schrift gewaltig auslegen, große Kommentare und Bücher schreiben. Aeußerlich die Wahrheit festzustellen, ist nicht notwendig, nicht möglich und nicht im Sinn Christi; ebensowenig eine Sammlung einer äußerlichen Gemeinschaft auf Grund einer bestimmten Auslegung der Schrift. Der einzelne Christ ist auf sich selbst gewiesen, er soll innerlich gewiß werden, daß er von Christus belehrt ist, auf Grund des inneren Zeugnisses die Geister prüfen und beurteilen, im übrigen sich selbst verläugnen und sein Kreuz auf sich nehmen. Der Sucht der Welt, Gottes Handel und Geheimnisse womöglich in etliche Artikel, wie eines Fürsten Mandat zu verfassen, darf man nicht nachgeben. — Von Francks Standpunkt aus ist diese Antwort die einzig mögliche und konsequente.

Es ist oben ausgeführt worden, daß die allegorische Auslegung vor allem um des Alten Testaments willen notwendig ist. Es

mag noch einiges über den Unterschied von Altem und Neuem Testament beigefügt werden. Viel umstritten war die Auktorität des Alten Testaments in den Kämpfen der Reformationszeit; in dem Kampf zwischen den Reformatoren und der alten Kirche, in den Verhandlungen zwischen Lutheranern und Zwinglianern, in den Streitigkeiten mit den Dissenters [1]). Die Stellung der letzteren, und speziell der Täufer, war verschieden; sie schwankte zwischen buchstäblicher Befolgung und radikaler Verwerfung. Manche sozialen und religiösen Träume ließen sich mit dem A. T. begründen und wo in einer radikalen Reformbewegung einmal das Alte Testament als Gesetz eines neuen Reiches proklamiert wurde, war es immer ein Zeichen, daß die Bewegung alle Bahnen der Besonnenheit verlies; so war es in der Schweiz, so bei Münzer und nicht anders in Münster. Wo das N. T., speziell die Regeln der Bergpredigt und der Aussendungsrede, als ein für die Christen verbindliches Gesetz aufgefaßt wurde, da konnte entweder dieses neutestamentliche Gesetz durch einzelne dem Alten entnommene Regeln ergänzt werden, oder aber — und das war das gewöhnliche — es wurde das Alte Testament als das alte, abgethane Gesetz außer Kraft gesetzt [2]). Andere verwarfen das A. T. als äußerlich, buchstäblich, dem freien Geist der Christen nicht angemessen.

So mußte auch Franck auf diese Frage geführt werden. Er weist darauf hin, daß der Unterschied zwischen A. T. und N. T. für das Verständnis der Schrift sehr wichtig sei, er löse manchen Knoten auf (V. B. 412 a). Etliche haben in seiner Zeit recht von dem Unterschied geschrieben — womit das Urteil im Beschluß der 613 Geb. und Verb. d. J. (s. o.) nicht ganz stimmt —, so will er nicht nach Homer über Troja schreiben (V. B. 412 b). Seine Bestimmung ist: A. und N. T. stimmen überein im Geist (vergl. Par. Nr. 83), und sind verschieden in der „Figur". In der Vermengung des A. T. mit dem N. T. besteht das Verderben, das die Schriftgelehrten alter und neuer Zeit, von den Kirchenvätern an, über die Christenheit gebracht haben (Brief an Campanus, A 6 b, 7 a). Im N. T. fällt das, was im A. T. nach dem Buchstaben befohlen war, weg (Par. M 7 b). Franck führt das an einzelnen Beispielen durch, ohne daß neue Gesichtspunkte zu Tag treten würden. Beschneidung, Tempel, Sabbat, Gesetz sind eigentlich nicht Gottes Wort; Gottes Wort ist das, was sie figuriert und bedeutet haben (Par. H 6 b; V. B. 413 f; G. A. 196 a). Darum „beweist Moses im N. T. nicht", zwischen A. T. und N. T. ist „Antithesis, nicht Konsequenz" (V. B. 412 b; Kriegsb.

1) Vgl. L. Diestel, Gesch. des A. T. in d. christl. Kirche, 1869 p. 231 ff.

2) Vgl. z. B. die verschiedene Wertung des A. T. in den Verhandlungen über die Taufe zwischen Hubmeier und Zwingli: Usteri, Zwinglis Tauflehre, Th. St. u. Kr. 1882, 2. Heft; A. Baur, Zwinglis Theologie, Band II.

80 b, 81 b, 83 b, 84, 93 b). Man hat doch den Eindruck, daß es großenteils der durch die Kenntnis der Alten geläuterte Geschmack, auch der feinere sittliche Geschmack ist, der an der buchstäblichen Fassung vieler alttestamentlicher Gebote und Zeremonien, z. B. auch an Gestalten wie Jael und Judith Anstoß nahm (Türkenchr. K 3; V. B. 415 a).

Auf der andern Seite mahnten eben die fanatischen Täufer zur größten Vorsicht: in der dem „Reich Christi" angehängten Schrift, ob Gottes Verheißungen an Israel äußerlich oder geistlich in Erfüllung gehen sollen, zieht Franck nach dieser Seite klar die Grenzen. Christus ist ein geistlicher König, ein irdisches Königreich Christi ein Wahn. Dabei fallen auch scharfe Worte gegen Papias (80 b). Man soll mit den Zahlen in Daniel und in der Offenbarung vorsichtig umgehen, wie überhaupt die Zahlen in der Schrift nicht immer wörtlich zu nehmen sind; Math. 5,41 und 1. Kor. 14,19 dienen als Beispiele (81 a). „Die 1000 Jahre sind zu schwach, um ein leibliches Regiment Christi auf Erden zu beweisen".

Interessant ist es, zu sehen, wie sich Franck mit der Frage abfindet, wie Gott, dessen Wille und Wort doch seinem Wesen nach ewig ist, der Urheber des vergänglichen jüdischen Gesetzes und Gottesdienstes habe sein können. Franck entwickelt hier geistreiche Gedanken. Einmal G. B. I, 52 a: Gott hat von sich selbst nicht den Tempel gewollt, so wenig wie das Königtum. Er verheißt dem David einen geistlichen Tempel (Christus, die Christenheit), David aber deutet es auf Salomo und einen steinernen Tempel (vergl. 2. Sam. 7). „Auch wäre es meines Bedünkens viel besser gewesen, daß vom Tempel nie kein Stein oder Baum gelegt wäre; Ursach: das Volk hieng mit seiner Andacht nur am Tempel". Dafür benützt er das Zeugnis der Propheten gegen das Zeremonienwesen, das er überhaupt in ausgedehntem Maß verwendet. Aber die Erklärung aus einem Mißverständnis reicht doch nicht aus. Tiefer geht die folgende Ausführung (Par. C 2 b, Nr. 86, M 4 b ff.): Die israelitischen Gesetze sind von Gott gegeben, aber nicht um seinetwillen, sondern um der Israeliten willen, die solche leibliche Strafe von Gott begehrten; sie gehen nicht auf das Gewissen, Hebr. 8 und 9, sondern auf die leiblichen Strafen. Er ließ ihnen Zeremonien zu, weil sie wie die Heiden solche haben wollten; hätte er ihnen keine gegeben, so wären sie zu andern Göttern übergegangen. Um dieses Aergere zu verhüten, hat er ihnen das „Narrenwerk", „Kindswerk", „Phantasei", „Dockenwerk" [Puppenwerk], das „Schletterlein" [Spielzeug] der Zeremonien gelassen, bis er sie von diesem „Lappenwerk und heillosen Gebot" weiter brächte. So hat Gott ihnen das Gesetz gegeben, wie ein Arzt einem Fiebernden einen Trunk Wasser gibt, um Aergeres zu verhüten. Dabei hat er — hier folgt Franck dem Chrysostomus — alle Zeremonien an das Opfer gebunden, dieses aber an eine be-

stimmte Weise und Zeit, und diese an eine bestimmte Stadt, und dann hat er die Stadt und den Tempel zerstört, um anzuzeigen, daß dies alles nicht sein wahrer Wille sei. Dabei wird die Auswahl Israels scharf unter den Gesichtspunkt gestellt, daß Gott dadurch nicht Israel bevorzugen, sondern die Heiden gewinnen wolle. Für uns bleibt (G.A. 37 b) vom Gesetz nichts verbindlich als die 10 Gebote, und auch diese nicht deshalb, weil sie Moses geboten hat, sondern weil sie in aller Menschen Herztafel geschrieben sind und uns mit dem Gewissen binden.

Damit ist noch einmal zur Anschauung gebracht, wie in Franck die Vorstellung einer sich stufenweise entwickelnden Heilsgeschichte und der starre zeitlose Gottesbegriff, das Verständnis für die Geschichte der Religion und ein extremer ungeschichtlicher Spiritualismus mit einander ringen. Und eine Frage ist damit aufgenommen, mit der sich das nächste Kapitel beschäftigt.

Siebtes Kapitel.

Der Spiritualismus Francks als Prinzip der Beurteilung der Religion in Vergangenheit und Gegenwart.

Wenn Francks theologische Werke sämtlich verloren gegangen wären — bei einigen hat dazu nicht viel gefehlt —, so hätte er trotzdem in der Geschichte des deutschen Geisteslebens eine ehrenvolle Stelle als Geschichtschreiber. Denn er hat zum ersten Mal die Idee einer Universalgeschichte ergriffen und eine Universalchronik geschrieben, die zwar in ihrer Form mit der Chronikschreibung des Mittelalters eng zusammenhängt, aber in ihrem Inhalt schon überall den Geist der neuen Zeit verkündigt. Der großen „Chronika, Zeitbuch und Geschichtbibel" schließen sich eine Reihe kleinerer geschichtlicher und geographischer Werke an, die alle für das Volk bestimmt waren und von diesem mit Lust gelesen wurden, die erste deutsche Geschichte in deutscher Sprache (Germaniae Chronicon), die erste Geographie (Weltbuch), die Uebersetzung der Frankenchronik des Trithemius, die Uebersetzung der Türkenchronik.

Es läßt sich zeigen, daß die grundlegenden Gedanken der Geschichtschreibung Francks eng mit seinen theologischen Ansichten zusammenhängen. Nur aus seiner religiösen Stellung kann man die leitenden Gedanken seiner populären Werke verstehen und aus der Durchführung dieser Gedanken (vor allem in der „Geschichtbibel") fällt neues Licht auf seine theologischen Ansichten. Schon bei Hagen (l. c. 391 ff.)

finden sich einige Andeutungen darüber. In umfassender und in der Hauptsache zutreffender Weise hat es H. Bischof in seinem Buch „Sebastian Franck und deutsche Geschichtschreibung", 1857, nachgewiesen [1]).

Francks kompilatorische Arbeitsart zeigt sich am stärksten in seinen geschichtlichen Werken; Bischof hat nachgewiesen, in welch großem Umfang Franck ältere Sammelwerke (in seiner Geschichtbibel vor allem die Chronik des Nürnberger Arztes Schedel) oft in seitenlangen Auszügen benützt hat. Jede weitere Untersuchung würde die Zahl der von Franck aus fremden Werken entlehnten Partien noch größer erscheinen lassen [2]). Von wissenschaftlicher Kritik und schärferer Auffassung der Quellen in dem Maß, das die Humanisten seiner Zeit schon erreicht hatten, ist bei ihm keine Rede. Er schreibt für das Volk, nicht gelehrt und nicht für Gelehrte. Die Führer der neuen Kirchen haben ihn als einen Dilettanten und Kompilator beurteilt [3]). Man darf Francks Bedeutung nicht auf dieser Seite suchen; in der Kenntnis des Stoffs, in sicherer Methode und selbständiger wissenschaftlicher Kritik sind ihm viele Zeitgenossen weit überlegen; seine Gegner in den neuen protestantischen Kirchen hatten die humanistische, kritische Schulung ganz anders benützt.

Aber bei Franck stand der Sammeltrieb im Dienst eines genialen Geistes, und was er bei kritischer Betrachtung seiner Geschichtswerke als Historiker im strengen Sinn verliert, das gewinnt er als Geschichtsphilosoph. Seine eigentümliche Stellung besteht hier, wie Bischof gezeigt hat, darin, daß er die durch die Reformation entbundenen Gedanken auf die Betrachtung der Geschichte im Großen anwendet. Selbständig ist Franck in seinen geschichtlichen und geographischen Werken überall da und fast nur da, wo die religiösen Fragen in Betracht kommen. Manche abenteuerlichen und lächerlichen Dinge hat er aus älteren Chroniken oder einzelnen gleichzeitigen phantastischen Berichten ohne Kritik mitgeführt, darunter vieles, über was die Zeit schon hinausgewachsen

1) Gerade im Urteil über den Zusammenhang zwischen der reformatorischen Bewegung und der Idee von Francks Geschichtschreibung finden sich hier gute Ausführungen. Außerdem ist zu vergleichen Hase l. c. p. 23 ff. Eine kurze Darlegung der Geschichtsauffassung Francks und ihres Zusammenhangs mit seinen religiösen Ideen gibt Cunitz (l. c. 375 ff.), und in ausgezeichneter Weise Dilthey (l. c. 396 ff.).

2) In beschränkterem Umfang gilt dies auch von seinen theologischen Büchern. Auch hier ist vieles selbst da, wo er kein Zitat andeutet, von andern übernommen.

3) S. die Urteile bei Bischof, p. 36 ff. »Indoctae Franckus conditor historiae« spottete Melanchthon auf dem Katheder (Schelh. Amoen. I, 289). »Miser ille Rhapsodus et Aesopicus Graeculus alienis plumis se venditat« schreibt Frecht, der selbst Historiker war, an Bullinger (Ottii Ann. Anabapt. Fol. 95).

war; aber seine Kritik an religiösen Erscheinungen ist scharf; die Geschichte religiöser Institutionen sucht er mit der Fackel seiner kritischen Forschung zu erhellen (vergl. Bischof 103 ff.). Franck selbst weiß, daß hier seine Stärke liegt (vergl. z. B. G. B. Vorr. a 4a). Aufs neue wird hier der Satz bestätigt: Franck bietet nur da Eigentümliches und Großes, wo die religiösen Kämpfe seiner Zeit seinen Ideen Kraft gegeben haben, wo er in sein Weltbild die scharfen Linien einzeichnen kann, welche er in der Betrachtung der religiösen Gegensätze der Gegenwart gewonnen hat. Sein geschichtliches Verständnis geht da am meisten in die Tiefe, wo seine religiöse Stellung ihn befähigt hat, andere zu verstehen [1]). Seine religiöse Ueberzeugung war so stark und in ihrer Weise so konsequent ausgeprägt, daß er versuchen konnte, hinter den wechselnden Erscheinungen das Wesen und in den einzelnen Perioden der religiösen Entwicklung den Zusammenhang des göttlichen Planes zu erkennen [2]). Francks Blick ist weit und auf die Menschheit gerichtet, aber seine geschichtsphilosophische Reflexion tritt noch ganz im religiösen Gewand auf und ist von religiösen Motiven getragen.

Schon in den Forderungen, die Franck an den Geschichtschreiber stellt, zeigt sich der Einfluß seiner religiösen Ueberzeugung. Die Betrachtung der streitenden Parteien seiner Zeit hat ihn auf eine Höhe geführt, von der aus keine Kirche und Sekte mehr als Besitzerin der vollen Wahrheit erscheint. Er fühlt sich allen verwandt — denn wo ist eine kirchliche Gemeinschaft, die nicht ein Körnlein der Wahrheit gefunden hätte? — und allen fremd, denn keine hat es ganz erraten. Sein starker Freiheitstrieb, sein Selbständigkeitsgefühl, das in kirchlichen Dingen keine Schranken ertrug, hat ihn in einer Zeit der schwersten Parteikämpfe zur Parteilosigkeit geführt. Darum spricht er mit einer Schärfe, die in der früheren Geschichte nicht ihresgleichen hat, die Forderung der Unparteilichkeit und „Affektlosigkeit" als der ersten Pflicht des Historikers aus. Wie stark das ganze Bild der Vergangenheit und hier wieder vor allem der Religionsgeschichte durch die „Affekte" der Menschen entstellt worden ist, sieht er klar. Trüben sie die Schrift mit ihren Neigungen und Abneigungen, wie sollten sie die Geschichte verschonen? Wie viel ist den großen Herrn in der Geschichte geschmeichelt worden! Wie hat jeder Geschichtschreiber seine Nation herausgestrichen! In allen Büchern sind die „Affekte" mit Händen zu greifen. Um die Wahrheit gehen die Historiker herum, wie die Katze um den heißen Brei. In keinem

---

1) Vgl. Bischof p. 107.

2) Dilthey l. c. p. 397: „Sein Buch überschreitet die vorangegangene Historie, weil es das große Hilfsmittel der Reformationszeit, das intimste Gefühl für die wirkenden Kräfte der Religionsgeschichte, dazu benutzt, einen inneren Zusammenhang in der Geschichte herzustellen, welcher dem Reformationszeitalter angemessen war und die mittelalterliche Universalhistorie hinter sich ließ."

Buch, außer in der Bibel, ist affektlose Wahrheit; doch wird unter den Alten Sueton wegen seiner freimütigen Kritik an den Kaisern ausgezeichnet. Speziell in der Geschichte der Religion ist vieles gefälscht; mit Eifer wirft er sich auf die Aufgabe, die allmähliche — nach ihm oft sehr menschliche — Entstehung der kirchlichen Ordnungen aufzudecken, welche die Kirche des Mittelalters für göttlich ausgibt [1]). Vieles ist hier natürlich übertrieben und schief, aber noch mehr tritt doch der scharfe Blick, das psychologische Verständnis, die geniale Zusammenschauung des Entfernten hervor. Den Berichten über die Ketzer traut er gar nicht; man macht sie ihm zu schlecht; wäre so plumpe Thorheit und nackte Abscheulichkeit der einzige Inhalt ihrer Lehre gewesen, wie es nach den Historikern scheint, so hätten sie gewiß niemand verführt [2]). Die Sympathie für die Ketzer und das berechtigte Mißtrauen gegen die Schilderung ketzerischer Artikel und Sitten bei den Kirchenlehrern ist bei Franck von Anfang an entwickelt, schon ehe er an sich erfahren hatte, wie „Schwärmer" behandelt werden. Schon in der Uebersetzung der Diallage hat er bemerkt, daß die großen Lehrer Augustinus, Hieronymus, Origenes nie die Schrift so sehr verdreht haben, als da, wo sie die Ketzer widerlegen wollen (s. o. pag. 45). In dieser Stimmung war Franck »praecursor quasi Arnoldi« (Hase l. c. 8).

Um so mehr strebt er selbst nach „Affektlosigkeit", nach einer objektiven Betrachtung der Dinge. Er will Schreiber, nicht Censor sein, weder loben noch schelten, sondern die Historie sagen. Er will das Urteil dem Leser anheimstellen und in den Busen stoßen [3]). Mit Stolz spricht er von seiner Unabhängigkeit. „Ich kann, Gott hab Lob, als ein unparteischer, ungefangener einen jeden lesen und bin keiner Sekte oder Menschen auf Erden also gefangen, daß mir nit zugleich alle Frommen zu Herzen gefallen, ob sie schon in viel unnötigen Stücken einen Fehlgriff thund, und bin in keines Menschen Wort geschworen, denn Christi, meines Gottes und Mittlers, in deß Gehorsam ich mein Vernunft allein gefangen nimm. Ja, ich wirf auch kein Kezer also hin, daß ich das Kind mit dem Bad ausschütt, das ist Wahrheit von

1) Vgl. G. Chr. Vorr. aa, 5 b, 6 a, bb 3 a, 72, 81, 103, 112 a, 161 b, 224 b, 233 b; W. Vorr. 4 a b, 5 a; G. B. Vorr. a 3 b; G. B. II passim.

2) Dem Bericht über die geheimen Gräuel bei den Gottesdiensten der Beginen fügt er bei: „Mich will die Historie auch ansehen, als sei sie ein lauter Fabel." Auch gegen das, was über die Pickarden oder Grubenheimer gesagt wird, ist er mißtrauisch; er habe viel Böses von ihnen in Chroniken gelesen, aber viel Gutes von ihnen sagen hören. Man hat die Kezer verdächtigt, um sie beim Volk verhaßt zu machen. G. B. II, 112 f., 148 b, 183 a.

3) G. Chr. Vorr. bb 3 a, 72 b; W. 4 a b, 5 a; G. B. Vorr. a 2 b. 3 b, II, 2 b; G. A. 188 b. Insbesondere will er im Urteil über das Innerlichste in andern Menschen, ihre Frömmigkeit, zurückhaltend sein, „keines Frummkeit strafen, denn ich keinem in sein Herz sehen kann" (G. B. II, 197 a). Er will „nicht für jedermann, jedoch wider niemand schreiben" (G. B. II, 4 b).

der Lugen wegschleuder, sondern scheide das Gold von dem Koth. Denn es ist kaum ein Heid, Philosophus oder Kezer, der nit etwa ein gut Stuck errathen hab, das ich nicht darumb verwirf, sondern als Feingold anbet und gleich etwas auch mein Gott in Heiden und Kezern find, lieb und ehre. ... Darumb ist mir ein Wahrheit ein Wahrheit und lieb sie, Gott geb, wer sie sag, auch in Kezern und bitt Gott für die übrigen Irrthumb, daß er sie zudeck, verzeih oder entdeck, daß sie die erkennen und abstehen. Und bin des Irrens und Fehlgreifens an allen Menschen gewohnt, daß ich keinen Menschen auf dem Erdboden darumb haß, sondern mich selbs, mein Elend und Kondition in ihnen bewein, erkenn, siehe" (G.B. Vorr. a 3 b; vgl. auch V.B. 419 b, 420 a). Er weiß, daß auch er irrt, aber nicht aus böser Absicht [1]). Eine Ausnahme von der objektiven Berichterstattung soll allein bei dem Pabsttum gemacht werden, aber auch hier nur insofern, als seine Schändlichkeit aus seinen eigenen Zeugnissen in Dekreten u. s. w. klargelegt werden soll [2]).

Sollen die „Affekte" in der Geschichte zerstört werden, so ist für den Historiker die Kritik notwendig. Daher übt Franck, je mehr es sich um religiöse Erfahrungen handelt, um so schärfere Kritik aus. „Mähr sucht man in Fabeln, die Wahrheit aber in Historien." Wie er selbst sich das Recht der freien Prüfung wahrt, soll auch der Leser frei urteilen [3]). So ist auch in der Geschichte Francks oberster Grundsatz: man soll in allem die göttliche Offenbarung erkennen und nirgends sie blind annehmen.

Denn der grundlegende Gedanke in Francks Geschichtsbetrachtung ist nun, daß die Geschichte als Gottes Werk Gott kundgibt. „Kommt her und schauet die Werke des Herrn" lautet das Motto der G.B. Und schon der Name „Geschichtbibel" weist auf die Bedeutung der Geschichte als Quelle für die Erkenntnis Gottes hin. Die Geschichte ist die lebendige Lehrmeisterin, mehr nütze, als alle

---

1) Der — übrigens unverschuldete — Irrtum in der 1. A. der G. B., daß „die von Augsburg, Ulm 2c. Luthero bald nach gehaltenem Reichstag zu Augsburg abfielen" (G. B., 1531, 419 b — die Stelle ist in der 2. A. gestrichen), wurde Franck in Ulm vorgeworfen. In der Dekl. wehrt er sich. Es sei keine Schande, sondern eine Ehre, die Historien durch bessere Kundschaft zu bessern. Vgl. auch die Urteile Bucers über diesen Irrtum in „Dialogi oder Gesprech von der Gemeinsame und den Kirchenübungen der Christen", M. Bucer, 1535, P 1 b, 2 a.

2) G. B. Vorr. a 3 b, II, 2 b, 4 b.

3) Vgl. G. Chr. 104 a, 146 a, 215 a, 270 a; W. Vorr. 2 a; G. B. Vorr. a 2 b, I, 295 b, II, passim. Vgl. auch II, 83 b, 101 b: „Das ist, das mich kränkt, daß wir in vielen Dingen heillosen Mönchen trauen müssen, denn es hat niemand fast geschrieben, denn das müßig, lugenhaftig Volk, das in allen Spielen sein muß." Manchmal hat dann Franck doch auch mit kritischem Auge seine Quellen angesehen, vgl. zu den von Bischof im 4. Kap. des I. Teils angeführten Beispielen auch S. C. 72 b.

Gesetzbücher mit ihren toten Buchstaben, um uns Gottes Willen zu lehren. Denn aus der Geschichte lernt man die „Erfahrung“ und so kann Franck sagen, daß die Exempel in der Geschichte „dem Buchstaben der Schrift ein Geist, Seel und lebendigen Verstand einblasen.“ „Im Werk findet man öffentlich, was die Schrift mit dunkeln Worten lehrt.“ „Die Historie lebt, die Lehr ist allein ein toter Buchstab. Hätt Adam seines Falls ein Exempel vor ihm gesehen und nit allein bloß die Lehr und Gebot gehabt, vielleicht wär er noch heut und wir alle im Paradies. Also lebt die Historie, andere Schrift aber, Lehrstuck und Gesetzbücher lehren allein und sind seellos und tot gegen die lebendigen Historien, darin Gott gesehen, dort allein gehört wird [1]). Auf die „Erfahrung“ hat sich die Mystik berufen gegenüber dem toten Buchstaben der Gelehrsamkeit. Aber wie unendlich viel mehr enthält hier die „Erfahrung“! Das Auge ist nicht allein nach innen gerichtet auf die Geheimnisse der gotterfüllten Seele, es schließt sich der weiten Welt, dem unendlichen Reich des vergangenen Lebens auf, um hier Gottes Werke, seine Gerechtigkeit und Güte zu finden. Die Geschichte ist die große Auslegerin der Bibel, die sie anders und gewaltiger deutet, als die Schriftgelehrten.

Doch ist Gottes Plan nicht der einzige Inhalt der Geschichte. Neben ihm deckt dieselbe die menschlichen Irrwege auf, neben Gottes Weisheit die menschliche Thorheit (vgl. z. B. Par. A 2a f.). Immer aufs neue bietet die Geschichte das Schauspiel dar, daß Gott die Gewaltigen niederwirft und die Niedrigen erhöht, daß er alles, was vor Menschen wertvoll ist, zu nichte macht und das Elende emporhebt (G.B. Vorr. a 2a, 5b). So ist die Geschichte wunderbar gewoben aus Menschengedanken und Gottesrat. Aber am Ende siegt immer Gottes Wille, denn des Menschen ist das Wollen, Gottes das Wirken. So ist „die Welt Gottes Fastnachtsspiel“ (G.B. Vorr. 6b); ein göttlicher Hohn alles, was in der Geschichte geschieht. Wie hoch sich menschlicher Stolz aufbäumt, er kommt aus dem Nichts und geht ins Nichts. Gott spottet sein. So sind die mächtigsten Fürsten und Völker dahingegangen. Die Nichtigkeit des kreatürlichen Seins, wie es die Mystik verkündigt hatte, wird nun in den großen Erscheinungen der Geschichte angeschaut. In all dem religiösen Irrsal bewährt es sich, daß die Welt finster ist; daß es „ein armes, baufälliges, unstätes, finsteres, lügenhaftes Ding“ um einen Menschen ist; „wir thun schier so viele Fehlgriffe, als wir Griffe nach Gott und der Wahrheit thun“ (G.B. Vorr. a 4a, II, 4b). Immer ärger wird die Welt, wie ein Baum, der erst zehn oder zwanzig Früchte trägt, je länger, je mehr, und am Ende voll von Früchten ist (G.A. 100a). Mit allen den Zeitgenossen,

---

1) G. Chr. Vorr. aa 4a b, bb 3a; W. Vorr. 3a; G. B. Vorr. a 2a. Doch ist auch hier, wie bei Bibel und Naturoffenbarung die Einschränkung angebracht, daß nur der Gläubige daraus lernt, dem Gottlosen schweigt auch die Geschichte.

die religiös ernst gestimmt waren, erwartet er das nahe Ende. Diese letzte Zeit rast ihrem Verderben zu, wie ein scheu gewordenes Pferd. Es ist ein Hohn, mit Predigen da noch helfen zu wollen. Alle Prophezeiung und Zeichen deuten mit Fingern auf diese Zeit [1]).

Zu diesem düsteren Gemälde menschlicher Thorheit im Lauf der Welt hat doch vor allem die Religion in Vergangenheit und Gegenwart die Farben gegeben. Und der Grundsatz, der bei der Beurteilung der geschichtlichen Erscheinung der Religion entscheidet, ist kein anderer, als der, welcher Francks ganzes Denken leitet: alles Verderben in der Religion stammt aus der Veräußerlichung ihres rein geistigen Wesens. Francks Spiritualismus ist daher das Prinzip seiner Beurteilung der Religion in Vergangenheit und Gegenwart. Mit dem Schema des Gegensatzes von Innerem und Aeußerem, Sache und Bild durchwandert Franck die Religionsgeschichte. Die abstrakte Trennung von Gott und Mensch, das Merkzeichen der radikalen Reformbewegung, durchschneidet im geschichtlichen Urteil Francks alle Erscheinungen des religiösen Lebens, alle Institutionen der Kirche, und scheidet die Wahrheit von ihrer Umhüllung aus. Ehe der kirchliche Protestantismus in den Magdeburger Centurien sich ein großes Geschichtswerk schuf, in dem die Geschichte der Kirche von protestantischem Gesichtspunkt aus bearbeitet war, hat so das Dissentertum der Reformationszeit Ausdruck in einem Werk gefunden, das an wissenschaftlicher Schärfe und an Einfluß auf die Entwicklung der Geschichtsforschung sich entfernt nicht mit jenem messen kann, aber in seiner Art doch, als Werk eines Mannes, groß angelegt und scharf im Urteil ist. Was drängt sich allein alles in der „Kezerchronik" zusammen, die alten verurteilten Sekten, die mittelalterlichen Bewegungen, welche, wie die waldensische, mit verdeckter Anklage gegen Rom geschildert werden, die Sektenhäupter der neuen Zeit, Luther, Zwingli, die Täufer, aber auch Erasmus, alles was Rom verworfen hat, dazu die Aussagen der alten Lehrer und Dekrete, die mit der römischen Praxis nicht mehr stimmen. Eine bunte Reihe von Gestalten und Lehren! Und die Form ist mit Absicht, wie im Hohn, gewählt. Es soll ein „Ehrenregister" geben. Der Begriff des Kezers im alten Sinn soll aufgehoben werden; was der Protestantismus der Reformationszeit im Prinzip thut, sucht Franck in die Wirklichkeit zu übersetzen. Wahrheit und Irrtum in der Religion lassen sich nicht scheiden als „rechtgläubige Kirche" und „Kezerei". Sie sind überall gemischt, in der alten Kirche, in den neuen Kirchen, in den Sekten. Die bunte Zusammenstellung ruft zur

---

1) Vgl. den Schluß von Kriegsb. und Trunkenh., G. B. Vorr. a 2 b, 6 b, I, 87 a, 283 b, 286 a, 307 b, II, 273 a, Diall. 165 b; Par. H 7 b. f 7 b; V. B. Nachwort. Bischof hat diesen Gedanken doch unterschätzt und Francks Anschauung in diesem Punkt modernisiert (p. 228 ff.).

Kritik, und fordert die Kritik nach allen Seiten hin auf, in erster Linie gegen Rom, aber auch gegen Wittenberg und Zürich, wie gegen die Täufer. Keine Kirche kann urteilen und „Kezer" richten, mit Gottes Geist scheidet der gläubige Mensch Dunkel und Licht in der Geschichte der Religion.

Dabei ist auf feste Maßstäbe in der Beurteilung der religiösen Erscheinungen keineswegs verzichtet. Die Trennung zwischen Innerlichem und Aeußerlichem, Geist und Buchstaben bietet sie dar. Franck geht darauf aus, das Streben nach Veräußerlichung der Religion als notwendig und zugleich als nichtig zu begreifen. Sein spiritualistischer Standpunkt macht eine Entwicklung in der Geschichte im strengen Sinn unmöglich. Denn zu aller Zeit ist der Kern der Vorgänge auf religiösem Gebiet derselbe: die gleiche göttliche Wahrheit, die zu allen Zeiten und unter allen Völkern ihre Diener hat, und dieselbe Verkehrung der Religion. Man mag wohl — und Franck thut das, soviel er kann, — die einzelnen Mißbräuche, Pabstgewalt, Cölibat, Zehnten u. s. w. geschichtlich ableiten, aber das alles gehört nur zur wechselnden Erscheinung, das Wesen ist dasselbe. Franck sucht allerdings die Perioden der Heilsgeschichte, soviel als ihm möglich ist, auseinanderzuhalten; er hebt die Einschnitte hervor, welche der Sündenfall, weiter die Verkündigung des Gesetzes, das Kommen Christi, die vollständige Verweltlichung der Kirche unter Constantin und wieder die Reformation machen. Aber immer wieder wird diese Teilung in Perioden durchschnitten durch die von seinem Spiritualismus geforderte Darstellung, nach welcher in jeder Zeit sich der gleiche Kampf zwischen Geist und Fleisch, Gott und Welt, innerlicher freier Wahrheit und irreleitender „Figur" abspielt [1]).

Dabei wird von einem bestimmten Kern christlicher Wahrheit ausgegangen. Schon vor Franck drängten manche Humanisten, speziell auch Erasmus auf die Einfachheit und Einheit des christlichen Glaubens (vergl. Dilthey l. c. 343). Man konnte das Christentum Christi in dem großen System von Dogmen nicht wiederfinden, die Aufgabe trat hervor, einen einfachen Kern christlicher Wahrheit herauszustellen. In ähnlicher Weise, nur auf anderem Wege suchte die Mystik dem verwirrenden Streit der theologischen Systeme und Disputationen zu entrinnen und das „Eine was noth ist" zu finden. Luther ist gleichfalls von diesem Streben geleitet; wo andere unsicher

---

1) Wie Dilthey (l. c. 397) es ausdrückt: Franck findet den Zusammenhang der Geschichte nicht in ihrer Längenrichtung, sondern in der Tiefenrichtung. Gottes Wahrheit und die psychologischen und ethischen Verhältnisse, die den Menschen zu ihrem Mißbrauch verleiten, sind überall gleich; daher sind die einzelnen Perioden nur dem Scheine nach verschieden, sieht man auf die Ursachen und den Kern des äußeren Geschehens, so ist der Prozeß immer derselbe.

tasteten, hat er mit festem Griff den zentralen Gedanken des Evangeliums in den Mittelpunkt gerückt; der christliche Glaube wird einfach, das komplizierte System scheint beseitigt zu sein [1]). Bei Franck ist derselbe Trieb lebendig. Bei ihm nimmt er jedoch die Form an, daß nur der Glaube an Gott und das Leben nach seinem Willen Kennzeichen des Christen sein können, nicht die Anerkennung von Dogmen, oder die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinschaft, selbst nicht die Kenntnis des geschichtlichen Christus. Spekulative Triebfedern sind bei dieser Reduktion auf einen einfachen, einheitlichen Kern des christlichen Glaubens mitbeteiligt, aber überwiegend ist doch das praktisch-religiöse Streben, das innerliche lebendige Wesen des Christentums ungetrübt zu erhalten [2]). Auch was von Gottes Seite geschieht, in der Spendung seines Geistes, bleibt sich in den verschiedenen Zeiten gleich. „Gottes Wort kann nit vergehen, obgleich die Histori vergehet, so bleibet doch das Wesen und Kraft derselben für und für" (Par. Nr. 63, J 5 b).

Daß auf der andern Seite der Mißbrauch der Religion zu allen Zeiten im Wesen derselbe sei, in den Formen aber wechsle, hat Franck mit Benutzung der seiner Zeit geläufigen Vorstellung vom Teufel oder vom Antichrist anschaulich gemacht. Das Reich des Antichrists ist überall, wo falsche Religion ist. Er ist aber schlau und verbirgt sich in verschiedener Gestalt, als „Gottes Affe". In der Form, in der er bis jetzt geherrscht hat, im Pabsttum, ist er entlarvt; das ist das Werk der Reformation. Die meisten meinen nun, das Pabsttum sei die einzige Erscheinungsform des Antichrist, haben sie nur mit diesem gebrochen, so seien sie ihn los. Das ist ein Wahn; er wechselt nur das Gewand. Er hat jetzt in der Schrift selbst sein Reich aufgeschlagen, er hüllt sich in den Schriftbuchstaben und spielt so das alte Spiel weiter, nur gefährlicher als vorher. Erst in der Umhüllung mit Schrift hat der Antichrist die ihm adäquate Erscheinungsform erreicht; im Vergleich damit ist seine Wirksamkeit im Pabsttum plump, jedermann erkennbar. — In dieser Form hat Franck den Grundgedanken seiner Betrachtung der Religion ausgesprochen und es leuchtet von neuem ein, wie der Eindruck des Mißbrauchs der Schrift für seine persönliche Erfahrung und weiter für seine ganze Beurteilung der Religion in Vergangenheit und Gegenwart im Mittelpunkt steht [3]).

---

1) Vgl. Harnack, Dogmengesch. III, 702.

2) Vgl. W. 124 f., Türkenchr. K 2 b, O 1 a; G. A. Vorr. 2 a, 4 a, 5 b. Die Anordnung der Lehrstücke bei Franck ist von Interesse (vgl. G. A. Vorr. 2 a, 4 a, die G. A. selbst und das Handb.).

3) Die Ausführungen über den Antichrist sind so bedeutungsvoll für Francks Beurteilung der Religion und für die der Schrift im speziellen, daß die wichtigsten hier auszugsweise stehen mögen. G. B. II, 3 a: Nicht allein der Pabst ist der Antichrist, die ganze Welt ist voll von Antichristen, solche sind überall, wo vom wahren Christentum abgewichen wird. Ib. II, 92 a: ob er eine be-

Es sind nun im Folgenden die wichtigsten Gedanken kurz anzugeben, die Franck in der Beurteilung der Religion von seinem spiritualistischen Standpunkt aus entwickelt. Indem er in der Geschichte und der Gegenwart das Aeußerliche vor allem als Entartung des Innerlichen auffaßt, stellt er sich in scharfen Gegensatz zu jeder Form von „K i r ch e". Er lehnt jede Art von empirischer religiöser Gemeinschaft, jede äußerlich sichtbare „Kirche", „Sekte", „Gemeinde" als Veräußerlichung und Trübung der Religion ab. Das war der stärkste Rückschlag gegen die Identifizierung von idealer und empirischer Kirche

---

sondere Person sei, ist ungewiß, alle Kezer, d. h. alle, die nicht zur idealen Gemeinde der Gotteskinder gehören, sind sein Leib, „wer aber des Widerchrists Haupt sein wird, ist mir verborgen, ob er gewesen oder noch zukünftig sei;" 93 a: er wird „allermeist die Schrift durchaus brauchen", „sich mitten in die Schrift sezen, weil er den Pabst ausgenüzt hat und sich nit wohl mehr unter seiner Larven verbergen mag"; man merkt es daran, daß so viele Sekten sich jetzt mit „Schrift" schmücken. „Darum halten etlich [damit meint Franck sich] diesen Unterschied des Antichrists, daß, wie der erst die Schrift allerdings hat verschupft [weggestoßen] und in die Luft geschlagen, also werde sich der verraten Teufel und letzt Antichrist in die Mitte der Schrift sezen, bis über die Ohren, und s e l b st v i e l v o m A n t i ch r i st p r e d i g e n aber nicht auf sich, sondern auf andere Sekten deuten. Also deuten der Pabst alle Prophezei von dem Antichristen auf den Luther, Luther auf den Pabst, Schwärmer und Täufer, die Täufer und andern beiden auf den Pabst und Luther." Die Schrift entscheidet gar nichts gegen ihn, die führen sie alle; der letzte Antichrist rühmt sich hoch der Schrift, nur ihren Sinn verläugnet er; „im Buchstaben sitzt er warm bis an den Hals." G. B. II, 145 b; 195 b: Der Teufel „wird sich in diesen letzten subtilen Zeiten nit so grob merken lassen, sondern in eitel Schrift gekleidet hereintreten und prangen"; 213 b: es ist nötiger, auf die neue Mummerei des Teufels zu achten, als auf den geschlagenen Pabst, es kommt ein „ander, subtiler Pabsttum", „in eitel Schrift verkappt". Der Gedanke ist alt bei Franck, schon in der Vorrede zum „Klagbrief oder Supplikation" (1529) heißt es in der Vorrede, es gebe außerhalb des Klerus noch viele Antichristen, der Teufel sitze auch unter den Kindern Gottes. Häufig ist der Gedanke auch im Traktat von der Welt, des Teufels Reich; das eigentliche Reich des Teufels ist die falsche Religion; ihre gefährlichste Form der Schriftgötzendienst (vgl. 5, 15 u. o.). Zwischen Antichrist und T e u f e l ist in solchen Ausführungen nicht geschieden. Vgl. über den „schriftweisen" Teufel G. B. II, 195 b, 197 a, 201 a, 211 b, 212 b, 257 b; Par. f 8 b; R. Chr. 75 ff. An seiner „Persönlichkeit" wird festgehalten: „Etlich wöllen, es sei kein Teufel, denn unser eigen Fleisch . . . ich kann es aber nit glauben, weil so viel im Evangelio hin und wieder stehet, daß sie ausgefahren sein in die Schwein und die Schwein ins Meer gestürzt." A b e r v o r d e r ü b e r t r i e b e n e n A n w e n d u n g d e r T e u f e l s v o r st e l l u n g, speziell ihrer Verwendung zur Erklärung von Unglücksfällen hat er g e w a r n t, in einer Weise, daß man meinen kann, er habe nicht bloß den Volksaberglauben im Auge, sondern auch Luthers Teufelsglauben. Gott hat alles, auch den Teufel in seiner Hand. „Die sind nit Christen, die da sprechen, sie haben dies und dies nit von Gott, es hab ihnens aber ein bös Weib oder der Teufel thun" (G. A. 73 a). Das Abbrennen von Schiltach haben etliche — auch in Druckschriften — auf den Teufel zurückgeführt, „welches ich aber nicht glauben kann, weil er ein Geist ist", es sei denn, er habe es durch seine Kinder, die bösen Menschen gethan (G. B. I, 295 b).

im Katholizismus, die Steigerung des protestantischen Gedankens, daß die Gemeinschaft der Heiligen die wahre Kirche ist.

Bei Franck bilden die Glieder der „Kirche“ keine sichtbare, äußere Gemeinschaft irgend welcher Art, vor allem keine ganze Völker umspannende Kirche, aber auch keine kleinere Gemeinschaft von Auserwählten; äußerlich angesehen sind sie zerstreut, über alle Zeiten, unter allen Völkern, in allen „Kirchen“, „Sekten“ und Religionen, und das wird und soll so bleiben bis an das Ende. Nur im „Geist“ sind sie sich verbunden, jeder Versuch einer äußerlichen Vereinigung stört die geistige, allein wahre Einheit. Mitten unter den Heiden wird bis zum Ende die Kirche „umfahren“, ihre Glieder zerstreut wie Weizenkörner unter dem Unkraut, wie Schafe unter den Wölfen. Franck hat sich dafür auf die Auktorität Christi berufen. Die Kirche kann nicht „fingerzeigig“ sein, wie Christus selbst ist sie „weder hie noch da“. Ein äußeres Kennzeichen dafür, wer zu ihr gehöre, gibt es nicht. Auch die Liebe — sie wäre das einzige — kann in den Werken erheuchelt sein. Die Gesinnung kann man nicht sehen. Nur Gott weiß, wer zu ihm gehört. Aeußerliche Dinge können dem Glied dieser unsichtbaren Kirche auch nicht schaden. Wo die äußere Kirche in den Wahn der Ceremonien versunken ist, wo der Antichrist im Pabsttum alle äußeren Einrichtungen zerstört und vergiftet hat, da hat trotzdem der Geist Gottes Mittel und Wege gefunden die Seelen an sich zu ziehen, die sich ihm erschlossen haben.

Kirche, Gottes Reich, Gemeinschaft der Heiligen sind Begriffe, die, recht verstanden, sich decken. Gott oder Christus regiert diese Gemeinde durch das „Wort“ — nicht durch die Schrift, sondern durch das unsichtbare Wort, — ihre Kraft ist sein Geist. Wie Gottes Wort überall dasselbe ist, so sind alle Gläubigen eines — der Unterschied der Gaben wird dabei ausdrücklich festgehalten, aber er berührt den Kern der Sache nicht. Wie vom „Wort“, gilt von dieser Gemeinde, daß außer ihr kein Heil ist. Wie das Wort niemand aufhalten kann, ist sie unbezwinglich; gleich diesem ewig. Man kann keine Kirche „gründen“. Wie Gott und sein Wort hat sie keinen Namen; Namen unterscheiden die Dinge, unter Christen ist kein Unterschied [1]). Ausdrücklich beruft er sich auch — im Anschluß an Luther — auf die Worte des Apostolikums: „ich glaube an eine h. christliche Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen“; glauben könne man doch nur an etwas Unsichtbares, Geistiges, nicht an eine Kirche, die man sieht. Dieser idealen Gemeinde will Franck dienen, als ihr Glied weiß er sich.

---

1) Man erkennt, wie hier die Eigenschaften der idealen Kirche von denjenigen des inneren „Wortes“ abgeleitet sind. Franck hat auch selbst darauf hingewiesen. Wie Gottes Wort ganz geistiger Art ist und nicht mit dem Schriftbuchstaben zusammenfällt, so ist die dadurch begründete „Gemeinschaft“ geistig und mit keiner äußeren „Kirche“ identisch.

Wenn er sich einsam fühlt, von den Parteien seiner Zeit innerlich geschieden und äußerlich zurückgestoßen, so erhebt ihn der Gedanke, daß alle diejenigen seine Brüder sind, welche in der Ferne des Raums und der Zeit Gott im Geist und in der Wahrheit dienen. In ergreifenden Worten gibt er oft seine Sehnsucht kund nach dieser heiligen Gemeinschaft und wenn ihm die Wortführer der Parteien seiner Zeit das Mittel nehmen wollen, mit dem er das Reich Gottes bauen will, und ihm die christliche Gemeinschaft aufsagen, so lädt er sich eine Schar hoher Gäste aus allen christlichen Zeiten und Völkern in seine Einsamkeit ein, samt den frommen Heiden, die nichts von Christus gewußt, aber seine Kraft empfunden haben [1]).

Dabei weiß er, daß der Christen immer nur wenige sein werden; mit den Worten Christi, die das ankündigen, hat er Ernst gemacht. Die herrschenden Mächte der Welt, die große Mehrheit der Menschen, ihre bewunderten Führer, Auktoritäten und Fürsten werden stets sich von Christus abwenden und das kleine Häuflein der Christen verfolgen. Die schärfsten Worte hat Franck überall gegen den „Pöbel", das „vielköpfige Tier"; „Herr Omnes" nennt er ihn mit Luther; es ist die unzuverlässige Masse, die gedankenlos und unselbständig von einem Glauben zum andern fällt. Auch diese Polemik gegen den „Pöbel" ist durchaus von den religiösen Gesichtspunkten bestimmt. Der Pöbel zeigt das absolute Widerspiel einer selbständigen innerlichen Glaubensüberzeugung. Wo die große Masse zu einem „Glauben" übergeht, war es noch immer eine Verderbnis, ein Zeichen, daß der Antichrist seinen Sitz wieder aus einem alten in ein neues Reich verlegt. So hat er den Eintritt der Volksmassen in die christliche Kirche unter Constantin, die Massenbekehrung germanischer Völker, den Uebertritt ganzer Länder und Städte ins protestantische Lager beurteilt. Er kann darum nur mit bitterem Hohn über den vergeblichen Eifer zusehen, wie man nun den ganzen Pöbel „evangelisch" machen will, eine „ganze Welt voll Christen, ein groß Christentum und unser Evangelium jedermann gern gemein machen, gleich als mög die Welt das Licht lieben und leiden oder gleich als gelts überredens und der Glaub sei jedermanns Ding" (G. B. II, 270 b). Christus hat kaum einen „Meierhof" ganz bekehren können, und seine „Nachfolger" wollen gleich ganze Völker zum Heil bringen! Es ist dieselbe Stimmung, die in den Kreisen der Täufer herrscht [2]).

1) Vgl. über Francks Auffassung der Kirche: Par. Vorr. 8, b 4 b, 5 a; Nr. 232, i 5 a, 7 a; V. B. 428 b ff.; G. A. Vorr. 6 a; W. 4 a; Türkenchr. K 3 b; G. B. II, 145 a, 193 b, 202 a, 236 a. Besonders reichen Stoff bietet hier R. Chr. und S. C.; hier ist die Darstellung vom Wesen der „Kirche" am meisten im Zusammenhang gegeben. Vgl. auch Frecht an Bullinger (5. Aug. 1538), Franck gehöre zu den »aliam ecclesiam magis pneumaticam exspectantes«.

2) Vgl. G. B. II, 20 a beim Bericht über die Bekehrung Englands zum

Aber Franck geht viel weiter als die Täufer; er ist auch hier klar und konsequent. Er verwirft alle Sonderung in „Sekten“, in äußere Kirchengemeinschaften größeren oder geringeren Umfangs. Dabei hebt er überall hervor, daß die „Sekten“ einerseits aus dem Hangen am Buchstaben, dem Trieb nach Veräußerlichung der Religion hervorgegangen sind, daß sie andererseits diesen fördern. Allen Sekten ist es wesentlich, daß sie „an Zeit, Statt, Person und Element“ hängen; ebenso, daß sie den unselbständigen „Glauben“, der dem „Haufen“, dem „Anhang“ zu lieb glaubt, voraussezen und befördern. Jede „Sekte“, d. h. jede äußere Kirchengemeinschaft widerspricht grundsätzlich dem innerlichen, freien, selbständigen Charakter des Glaubens. Die Sekten nennen sich nach Menschen, „reißen Gott zu sich und wollen ihn allein haben“, halten nur ihre Anhänger für Christen, machen das Nichtigste zum Wichtigsten, zanken sich „um Lauswerk“, hassen sich um elender Zeremonien willen, „machen der Schiedmauern zu viel und sind ihres Kezerscheltens zu wohlfeil“. Mit Spott bemerkt er, wie in Jerusalem sich die verschiedenen Sekten um einen Anteil an der heiligen Stätte streiten. Ist einmal die „Sonderung“ eingetreten, so geht sie immer weiter; kaum zwei in einer Sekte haben den gleichen Glauben. Wenn Franck die religiöse Zerrissenheit und Spaltung seiner eigenen Zeit überschaut, so wird er von zwei entgegengesetzten Eindrücken bewegt. Auf der einen Seite haben zu seinem Verzicht auf jede empirische Kirche gerade die Glaubenshändel am meisten beigetragen: die Zwietracht, die nun stärker als je sich geltend macht, bekümmert ihn und scheint ihm unnatürlich. Auf der andern Seite begrüßt er die fortschreitende Spaltung seit 1520 als Fortschritt, als „seligen Unfrieden“ gegenüber dem faulen Frieden im Pabsttum, als ein Zeichen, daß die Zeit der großen Kirchen vorbei ist. Darum ist er auch auf die Unionsversuche nicht gut zu sprechen; das ist ein falscher Weg zum Frieden. Es ist ein thörichter Eifer, „Christum und Belial zusammenzukoppeln“. Wie will man ganze Königreiche zu einem Glauben bringen? Es ist ein unmögliches Ziel, daß „alle in einem Trappen

---

Christentum: „Weil der christlich Glaub nit jedermanns Ding und das Evangelium nit der Welt Münz ist, kann ich nit glauben, ja es ist unmöglich, daß ein ganz Land und Königreich, drin jezt seind 52000 Pfarrkirchen, so einhellig den christlichen Glauben annehmen und sich also haufenweis in die Gemein Gottes durch die Tauf lassen einleiben und einschreiben, besunder, weil Christus und die Apostel selbst kaum den Zehenten aus jedem Land und Stadt Gott haben zugeführt und Christo gewonnen.“ S. a. G. A. 188 a. — Zum Urteil über den Pöbel vgl. Par. Vorr. A 2 b. O 1 b, 2 a, V 5 b, h 7 a, k 5 b, 6 a; G. Chr. Vorr. aa 5 b, bb 3 b, 215 a; W. 21 b, 37 a (auch viele Gelehrte gehören dazu), 37 ff., 157 b; G. B. Vorr. a 6 b; sodann besonders den Abschnitt in R. T. 39 ff.: »Van den grooten hoop, heer Omnes« ...; er malt den tollen Pöbel ab, wie ihn h. Schrift, Erfahrung und Geschichte darstellen; u. a. wird auch des Erasmus Zeugnis gegen den Pöbel verwertet.

einhergehen" sollen und einer wie der andere glauben soll, „gleich als sei der Glaube jedermanns Ding [1]) und der Teufel sei gestorben". Wie kann man auch alle Hoffnung auf ein Konzil setzen! Und als er vom Reichstag in Augsburg spricht (G. B. I, 283 b), fügt er bei: „wiewohl es, ob man es gleich wieder zu einem papistischen Fried und weltlichen Einigkeit bringen möcht (das doch schwerlich geschehen wird), nichts desto besser, sondern nur böser werd". Wie können auch Menschen reformieren wollen! Wo hat je menschliche Weisheit in Glaubenssachen auf Konzilien und Reichstagen etwas ausgerichtet? — Es streitet sich doch in Franck der radikale Pessimismus, der bis zum Ende der Welt grundsätzlich keine Besserung erwartet, da Christi Reich immer der unterliegende Teil sein muß, mit den bescheidenen Ansätzen des Vertrauens auf eine Entwicklung zum Besseren, zu dem die Reformation die Bahn gebrochen hat. Aber die düsteren Eindrücke überwiegen weit, denn nicht der Fortschritt, sondern die immer neue Trübung der Religion ist das Gesetz der Geschichte [2]).

Die Ausführung, daß es nicht Gottes Wille sein könne neue Sekten aufzurichten, trifft neben den Reformatoren auch die Täufer. Noch schärfer ein verwandter Gedanke, die Erklärung, daß zum Wirken in Gottes Dienst eine besondere Berufung der einzelnen Person notwendig sei. Wirkt Gott nur durch rein geistige Mittel, so können in seinem Dienst nur Männer verwendet werden, die von Gottes Geist erfüllt und ausdrücklich von diesem Geist berufen sind; damit ist auch die Forderung persönlicher Heiligkeit an die Prediger ausgesprochen. Gott kann seine Gnade niemand durch den Teufel schicken, „Gleiches wirkt durch Gleiches". Die äußere Berufung genügt mithin nicht; im Predigtamt darf man nicht um Lohn arbeiten, wie bei einer Handarbeit. Man soll „nicht laufen, ehe man gedingt ist". Worin besteht nun die innere Berufung? Nicht in dem allgemeinen Befehl Christi, das Evangelium auszubreiten, sondern in einem besonderen inneren Ruf, den man im Herzen vernimmt und dessen man

1) Dieses Wort findet sich bei allen protestantischen Dissenters der Reformationszeit, z. B. auch überall bei den Täufern als ein Schlagwort gegen offizielles Kirchentum und gegen Gewalt in Glaubenssachen.

2) Zur Polemik gegen die Sonderung in Sekten ist zu vergleichen: Par. Vorr. 7 f., A 1 a, L 5 a, N 4 ff., a 6 a, b 2 b; V. B. 426 ff.; G. A. 185 ff.; W. 44, 159 b, 161 a; Türkenchr. K 2 ff.; G. B. Vorr. a 6, 11, 3 ff., 83 a, 145 a, 193 b; 613 Geb. u. Verb. d. J. B 2 b, 3 b. Zur Polemik gegen die Unionsbestrebungen: Par. d 5 b, 6 a, i 5 ff., G. A. 188 a; G. Chr. 42 b; G. B. I, 161 b, 283 b, 287; Diall. Nr. 93. Vgl. a., wie in W. die Verschiedenheit des Glaubens in jedem einzelnen Volk betont ist. Insbesondere ist sodann die Schilderung der türkischen Religion in W. und der Türkenchr. zum großen Teil von satirischen Seitenblicken auf die christlichen Sekten durchzogen. Es ist Franck wertvoll, zeigen zu können, wie in der türkischen Religion, deren Züge z. T. idealisiert werden, der Antichrist eine viel scheinbarere, frömmere Larve angenommen habe, als im Pabsttum.

absolut gewiß sein muß. Er wird also von der allgemeinen christlichen Ueberzeugung unterschieden. Manchmal klingt dabei der Gedanke an eine individuelle Begabung als Grundlage für den individuellen Beruf an — ein Gedanke, der sich auch bei Karlstadt findet. In der Regel aber wird die besondere Berufung davon abhängig gemacht, daß der Mensch derselben durch einen „lebendigen Trieb Gottes", eine „Freudigkeit des Geistes", die er in seinem Herzen empfindet, gewiß wird [1]). Ist die „rechte lebendige göttliche Vokation" vorhanden, so läßt es dem Berufenen keine Ruhe, wie ein Feuer brennt ihm der Eifer um Gott auf der Seele. Durch solche Menschen richtet Gott Wunder aus [2]).

Franck fordert im Anschluß daran die Heiligkeit derer, die das Heil vermitteln, Christus predigen sollen. Er zieht dabei auch das geistliche Recht an, nach dem die „Kezer" (in seinem Sinn die nicht zur idealen Gemeinschaft der Heiligen Gehörigen) keine gültigen Akte, Taufe u. s. w. vollziehen können; die jetzige römische Kirche und Luther seien anderer Meinung. Auch Cyprian und die afrikanische Kirche haben sich einst mit Recht gegen die Gültigkeit der Kezertaufe ausgesprochen. Freilich liegt es nicht an der Heiligkeit von Menschen, daß Gott seine Gnade gibt oder versagt. Aber heilige Dinge richtet Gott durch heilige Leute aus, das Gute durch Gutes; das Instrument muß sich nach der Sache richten [3]).

Franck hat in diesem Zusammenhang sich mehrmals auf Wikliff berufen und in der That hat er mit dieser Lehre an eine Seite von Wikliffs Kirchenbegriff angeknüpft, an eine Ausprägung des donatistischen Prinzips, die sich auch schon bei einem Teil der Waldenser findet [4]). Der Unterschied der reformatorischen Anschauung gegenüber springt in die Augen: nach ihr ist die Uebertragung des Heilsguts an das Subjekt

1) Ein äußeres Kennzeichen seiner Berufung hat der Mensch daran, ob er etwas zu Stande bringt. Wer nur äußerlich berufen ist, wirkt nichts; der innerlich Berufene muß etwas wirken, denn Gottes „Wort" ist nie unwirksam. Für Francks Lebensanschauung liegt auch der Rückschluß nahe: wenn die evangelische Predigt so wenig Frucht zeigt, wie es der Fall ist, wie viele Prediger müssen da ohne inneren Beruf arbeiten! Uebrigens hat Franck auch für diese ganze Auffassung der Berufung manche Worte Luthers für sich.

2) Vgl. G. A. 186 b; W. 158 b; G. B. Vorr. a 4 b, II, 134, 145 b, 146 a; Spri. I, 113 f.; Diall. Nr. 83, 89; Par. b 5 b ff.; B 6 b ff.; Dekl.; Brief an Camp. A 6 a, 8 b, B 1 a b; R. T. 73 a. In der Dekl. beruft sich Franck darauf, daß auch Luther ähnlich vom Berufe der Prediger gelehrt habe, ebenso Melanchthon und Bugenhagen. Doch ist zweifellos, daß sich seine Ausführungen gegen die evangelischen Prediger kehren; ebenso allerdings gegen die Führer der Täufer; besonders ist zu beachten, daß in diesen Ausführungen mehrmals der Name Hans Denks auftritt (s. u. pag. 272).

3) Vgl. G. B. II, 134; Brief an Camp. B 1 b.

4) Vgl. K. Müller, Die Waldenser und ihre einzelnen Gruppen, St. u. Krit. 1886, 87; A. W. Dieckhoff, Die Waldenser im Mittelalter, 1851; J. Gottschick, Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche, Z. für Kirchengesch. Bd. VIII.

nicht abhängig von der sittlichen Stellung des menschlichen Heilsmittlers, sondern objektiv durch die Macht des in Wort und Sakrament wirkenden Gottesgeistes gewährleistet. Aber wie das donatistische Prinzip in seiner scharfen Fassung (nach welcher die Wirkung der Heilsmittel von der sittlichen Würdigkeit des menschlichen Verwalters derselben abhängt) eine „Sekte" d. h. eine kleine dissentierende kirchliche Gemeinschaft voraussetzt und überhaupt nur eine Uebergangsstufe zum reinen Spiritualismus darstellt, so hat auch jener Gedanke bei Franck keine gesicherte Stellung. Denn streng genommen widerspricht er dem spiritualistischen Prinzip und muß diesem als dem stärkeren weichen. Eine äußere Gemeinde der Heiligen will Franck nicht, und wenn er jede Vermittlung des Heils durch das gesprochene oder geschriebene Wort, ebenso durch das Sakrament ablehnt (vrgl. z. B. Par. a 8), so hat die Forderung der Heiligkeit menschlicher Heilsmittler ihren Wert verloren; sie dient alsdann mehr als Waffe der Polemik gegen die leichtsinnigen und keine Frucht schaffenden Prädikanten, Sektenführer und Priester [1]).

Die Kritik an den großen objektiven Systemen, in denen die Religion im geschichtlichen Leben sich entfaltet, trifft in schärfster Weise die „Theologie". Da Franck diesen Gegensatz beinahe ausschließlich im Zusammenhang mit der Polemik gegen die Schriftverdrehung durch die „Schriftgelehrten" ausgesprochen hat, ist er schon oben (Kap. 2 und 6) dargestellt worden; ebenso ist angedeutet worden, daß Francks Stellung sich hier als die höchste Steigerung des Widerspruchs gegen die „Scholastik" darstellt, also im Grundsatz selbst nicht verschieden ist von der Stellung der Reformatoren [2]). Es ist hier nur einiges wenige beizufügen. Franck hat über die Kirchenlehrer, so viel er aus ihnen zitiert, herbe Urteile gefällt; am mildesten urteilt er über Tauler und die „Deutsche Theologie" [3]). Besonders offen spricht er sich im Brief

1) Psychologisch interessant ist das — allerdings nur vereinzelte — Auftreten des donatistischen Prinzips, weil es zeigt, wie Franck insgeheim doch der Vermittlung des Heils durch Handlungen, die wie Predigen u. s. w. zunächst von Menschen ausgehen und am Ende auch eine religiöse Gemeinschaft, wenn auch in freiester Form voraussetzen, nicht ganz entraten kann. Wird der Grundsatz, daß das Heil in keiner Weise durch menschliche Thätigkeiten vermittelt ist sondern ganz unabhängig davon, „vor" und „ohne" alle Wirkung des Bibelwortes, des geschichtlichen Christus, der mündlichen Predigt, der Sakramente, gegeben, so ist schließlich jeder Versuch einer religiösen Einwirkung auf andere sinnlos. Und das will Franck doch nicht. Hier bleibt immer eine Inkonsequenz auch im konsequenten Spiritualismus, sofern er nicht den Verzicht auf jede religiöse Mitteilung zum Zweck der Gründung und Pflege religiösen Lebens in anderen ausspricht; und diesem Verzicht steht doch auch bei einer extremen Ausbildung des Standpunktes vieles entgegen.

2) Im Kampf gegen die Scholastik hat Franck einer Stimmung Ausdruck gegeben, die schon in der Mystik angebahnt, im Humanismus ausgesprochen, in der Reformation mit mächtiger Gewalt sich Bahn gebrochen hat.

3) Vgl. Par. X 2 b, 1, 4 b; G. A. 149 a; W. Vorr. 5 a.

an Campanus darüber aus. Sofort nach der Apostel Zeit ist das Verderben auch bei den Lehrern der Kirche eingedrungen; die Werke von Clemens, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Hilarius, Cyrillus, Origenes u. s. w. sind voll Rasereien und fremder Unsinnigkeit, vom Geist der Apostel ganz verschieden; man sehe nur, was sie über die Zeremonien, über Priestertum u. s. w. schreiben. Was sie schreiben, ist im Vergleich mit den Aposteln nichts als Schimpf und Spott. Keiner von ihnen hat den Herrn gekannt oder war von Gott als Lehrer gesandt; keiner, so viel man aus ihren Werken schließen kann, war ein Christ. Wie heutzutag ihre Nachkommen haben sie A. T. und N. T. vermischt (A 4 a, 6 a b, 7 a b) [1]).

Demselben Verdammungsgericht verfällt weiter der ganze kirchliche Kultus. Wenn einmal ein so starker Gegensatz zwischen Innerem und Aeußerem ausgesprochen ist, bieten natürlich die kirchlichen „Zeremonien" am meisten Angriffspunkte. Und die Häupter der reformatorischen Bewegung waren ja unter sich selbst nicht eins und zum Teil in sich selbst nicht sicher, wo hier Halt gemacht werden sollte. Franck ist hier radikal. Er verwirft alle Zeremonien. Er urteilt, man wolle mit Bildern und Zeremonien die Menschen in das Heiligtum leiten, thatsächlich aber hindere man damit die wahre Gotteserkenntnis mehr, als man sie fördere. Er ist gegen die Bilderstürmer. In seinem Lied „Von vier zwieträchtigen Kirchen" (Wackernagel l. c. pag. 817) heißt es von den Zwinglianern

„Kein Bessern mit Buß fahens an
Ihr erste Bahn
Ist daß sie Gözen stürmen."

Aber er selbst ist gegen die Bilder, sofern der Mensch in Gefahr kommt, sie anzubeten [2]).

---

1) Diesem Urteil entspricht das über die Konzilien. Abgesehen von dem ersten (Akt. 15) hält er wenig von allen; sie haben das Evangelium verdammt, mit ihren vielfältigen Gesetzen Christus ausgestoßen, Moses wieder eingeführt, sind dem h. Geist ins Amt gefallen und „haben wider des Geistes Freiheit und des Neuen Testaments Art das Evangelium und Christentum allein mit Gesezen erfüllt, davon uns doch Christus gefreit hat." Wenn die Konzilien Recht hätten, wären alle, die nichts von ihren Dekreten wußten, verdammt; Gott wäre untreu und Christus lügenhaftig, weil sie dann uns nicht die volle Wahrheit gelehrt hätten. Das erste Konzil, das Franck von diesem Urteil allein ausnimmt, war nach ihm eigentlich kein Konzil, es gab keine neue Lehre, war keine große Versammlung, setzte nicht den Unterschied zwischen Gelehrten und Ungelehrten voraus; auch hat es sich um Dinge gehandelt, die in der Zeitlage begründet waren und so nimmer wiederkehren (Par. i, 5 a ff.; vgl. Enc. 166 a, Zitat; G. B. II, 62 b ff.). Es sei noch angemerkt, daß Franck das »Symb. Apostol.« als Ausdruck der Hauptartikel des Glaubens im Ganzen gelten läßt (vgl. G. A. 5 a, 6 a). Es war ihm daran hauptsächlich sympathisch — seine Kürze.

2) Er sieht alles, was zu seiner Zeit noch in den Kirchen von Zeremonien ist, z. T. als jüdisch, z. T. als heidnisch an, z. B. Fahnen, Leuchter,

Die Schwächen des Staatskirchentums und jeder Art von Verbindung zwischen Religion und Gewalt, Macht, Ehre der Welt haben in Franck einen unnachsichtigen Kritiker. Ein offizielles Christentum in jeder Form ist ihm ein Gräuel. Auch wenn sich zeigen läßt, daß der enge Anschluß der Reformation an die Staatsgewalt eine geschichtliche Notwendigkeit war — und das wird sich schwer bestreiten lassen —, behält trotzdem die Satire Francks ihr gutes Recht, denn er vertritt hier das Recht der protestantischen Idee. In dieser Beziehung ist er protestantischer, als die Führer des Protestantismus selbst. Die Blößen, die in dem Zusammenwirken der protestantischen Theologen mit den politischen Gewalten hervortreten, hat Franck mit so scharfem Auge erkannt, und mit so herbem Ingrimm geschildert, daß diese Partieen seiner Werke für alle Zeit in ihrer Art klassisch bleiben werden. Die Entwicklung des Protestantismus hat ihm hierin Recht gegeben und die Zukunft wird es vielleicht noch mehr, wenn sich die geschichtlichen Bedingungen geändert haben werden, unter denen die Verbindung von protestantischer Kirche und Staat in Deutschland begründet worden ist und sich erhalten hat.

Franck geißelt vor allem die Stellung der Fürsten als der „Anrichter des Glaubens". Den Fürsten zu lieb muß man glauben und den Glauben wechseln. Die weltliche Art, wie die Fürsten das Evangelium auffassen, und die „äffische" Art des Pöbels passen trefflich zusammen. Ueberall wird der „Landgott" angebetet; man ist römisch, evangelisch, täuferisch, je nachdem es im Land Währung ist. Ist der Fürst für das Christentum, so regnet es plötzlich Christen — wie sind unter Constantin auf einmal Scharen von Christen aufgetaucht, gleich Mücken im Sommer!

Altar, Zehnten, Bilder, Gotteskasten, Orgel; auch den Kirchenbesuch. Die Bilder stehen selbst noch unter der alttestamentlichen Stufe der Religion; sie sind schon im Judentum verboten — und die Christen führen sie wieder ein (vgl. a. Handb. A 5a, B 5a)! Franck benützt seine ausgebreitete Kenntnis volkstümlicher Gebräuche und ihrer Entstehung, um die Feste als Ueberreste heidnischer und jüdischer Gebräuche darzustellen. Den Schaden der Zeremonien stellt er in drastischen Bildern dar. „Damit meint nun jedermann, er hab mit Gott Feierabend gemacht und sein Wicklen abgesponnen, gehet nachmals in seim alten Trappen sicher dahin." Par. N 5a ff., O 1, T 1b, 2a; G. A. 183 ff.; W. Vorr. 4a, 124; Türkenchr. K 2b; Handb. B 5a; G. B. II, 3b, 238a; Brief an Camp. passim; vgl. auch die interessante Stelle über die Entstehung des falschen Gottesdienstes G. B. II, 22a: „Wie der Poet spricht ‚Primus in orbe deos fecit timor', dies ist eigentlich wahr von Abgötterei... Daher seind alle falsche Gottesdienst in der Welt kommen, denn dieses ist nicht der Leut Meinung gewesen, daß die Bilder sollten Gott sein, sondern sie habens auch für Stein und Holz gehalten, haben aber mit solchem Werk Gott ehren und versöhnen wollen und haben dennoch nit gewiß werden können, ob ihnen Gott gnädig sein wollte. Denn dieses kann man ohn sein klar Verheißung und außerhalb Christo nicht gewiß werden." Vgl. auch Spri. II, 148a.

Unausrottbar ist in der Menschenseele der Trieb, an einer äußerlichen Auktorität einen Halt zu suchen. Jede Sekte hat ihren Pabst. Die Welt muß ein Pabsttum haben und sollte sie es stehlen und müßte sie es „unter der Bank hervorziehen" [1]).

Die schlimmste Verbindung von Religion und Welt, von geistlichem Pabsttum und den Interessen einer weltlichen Politik stellt sich dar in den Hofpredigern. Diese hat Franck besonders aufs Korn genommen. Sie beweisen, was ihre Herren verlangen, als heilig und Christenpflicht: Kriegführen, Eide schwören, Rache üben; sie fälschen das Neue Testament und richten ein neues Reich Mosis auf. Sie drücken den Fürsten das Schwert in die Hand und gießen Oel ins Feuer, damit es besser brenne [2]). Aber der Tadel geht weiter gegen das weltliche Leben vieler evangelischen Prediger, gegen die hohen geistlichen Titel in allen Kirchen [3]).

Der schärfste Stoß, den Franck führt, richtet sich gegen die schlimmste Folge der Verbindung von Kirche und Staat, die religiöse Intoleranz. Franck hat die Forderung der religiösen Toleranz mit klarem Bewußtsein, in ruhiger nüchterner Weise aus dem protestantischen Begriff des Glaubens als der persönlichen Ueberzeugung abgeleitet. Das bleibt sein Ruhm. Das Blut der Täufer schrie zum Himmel. Franck hat alles gesagt, was sich in seiner Zeit gegen die Gewalt in Glaubenssachen sagen ließ, er ruft die Schrift, wie die Geschichte zum Zeugnis auf; Erasmus wie Augustin [4]) werden beigezogen, ebenso Brenz [5]); die Reformatoren hat er an ihre eigenen früheren Aussprüche zu Gunsten der Toleranz gemahnt, nicht ohne den

---

1) Vgl. z. B. Par. i 3 b; W 37 a b, 38 b, 119 b, 158 a; G. B. Vorr. a 2 b, II, 44 a. R. T. 15 b.

2) Vgl. bes. Kriegsb. und Brief an Camp. (z. B. A 7), auch R. T. 7 b. Franck hat auch selbst unter der Verbindung zwischen Fürsten und Theologen zu leiden gehabt: Philipp von Hessen, sonst toleranter gegen die „Schwärmer", ist durch Bucer und Melanchthon gegen Franck eingenommen worden und hat beim Rat in Ulm seine Ausweisung verlangt. Der Hauptgegner Francks war sein alter Genosse aus Heidelberg, Bucer; unter seinem Einfluß hat auch Frecht gehandelt. Man kann sich auch kaum einen stärkeren Gegensatz denken als zwischen Franck und Bucer!

3) Vgl. z. B. R. Chr. 12 b, 13 a, 16 a; R. T. 10 b (die Prediger sind, „wie die [großen] Hansen in allen Straßen, die ersten in allen Banketten, Spielen, Pläzen, Hochzeiten, Kirchweihen und Tänzen"), 11 a b, 13 ff. Wie die Täufer und schon die Sekten des Mittelalters nimmt er auch an den „besoldeten Propheten Gottes" Anstoß. Par. D 2 a, 3, c 2 b.

4) Vgl. Bucer „Von der Gemeinsame" P 1 b ff.

5) Brenz wird von Franck mit Auszeichnung genannt; er habe „mit Erasmus und Wenigen das Würgen beherzigt und fast allein dawider als ein einiger bellender Hund zu soviel vergossenem Blut allenthalben gebollen" (G. B. II, 205 b). Brenz wird bei Franck genannt oder zitiert: Büchlein gegen die Trunkenheit A 4 b, F 3 b; Diall. 89 a; G. B. I, 107 b, 110 a, 140 b, 165 b, II, 205 b—208 a.

herben Spott, daß sie nun, da die Freiheit sich gegen sie wende, die zertretenen Schuhe wieder anziehen, und „aus der Sonne in den Schatten zurücklaufen". Wie viel hat Luther gegen den Zwang in Glaubenssachen geschrieben! „Viele sagen, er sei jetzt anders gesinnt." Francks Ausführungen haben auch in vielen späteren Kämpfen als Rüstkammern gegen die Intoleranz gedient, so in dem litterarischen Krieg, der sich an Servets Verbrennung anschloß (die Schrift des „Martin Bellius" aus dem Kreise des Castellio in Basel — oder von diesem selbst verfaßt? — benützt die Franck'sche Sammlung von Aussprüchen gegen die Intoleranz) [1]). Sein eigener Kampf um seine Freiheit in Ulm macht, wenn man ihn in den Akten verfolgt, einen ergreifenden Eindruck. Er bittet, man möge ihn nicht zwingen, durch einen Eid sein Gewissen zu verstricken. „Denn ich auch nicht die Wahrheit glauben und schwören wollte, weil ich also aus menschlicher Schwachheit daneben treten und also meineidig gescholten werden könnte. Der Glaube im Herzen soll frei unbenötigt und in keinen Eid eingebunden sein; meine Faust und Feder und all meine Glieder, das Herz und Gewissen ausgenommen, will ich bis in den Tod dem Rat gern unterworfen haben" (Keim l. c. 277). Er führte seine eigene Sache, wenn er sich der Ketzer annahm [2]).

Was Franck als Ideal vorschwebt, ist ein freies persönliches Christentum, das an kein Gesetz, an keine Regel und Ordnung gebunden ist, ein „ungeregelt, unparteiisches, onsektisches Christentum", mit dem der Mensch sich von niemand trennt, sondern jedermann in Liebe zu dienen sucht. Auch alle „Sekten" und Irrtümer sollen freie Bahn haben, der Glaube wird in der Finsternis des Wahns desto heller leuchten. Franck hat auch diese Forderung aus dem Wesen des „Geistes" abgeleitet. Der heilige Geist bringt Freiheit mit

1) Vgl. Par. J 4 b, Z 4 b, i 8 b; G. A. 168 a ff.; W. 35 b, 114 a, 145 a. G. B. 1, 44 a, 169 a, II, 2 b, 176 a, 193 b, 202 b ff., 208 a (J. Odenbach gegen Anwendung von Gewalt), 209 a ff.; Diall. Nr. 63, 93; V. B. 426 b, 427 a; R. Chr. 63 (Gewaltsame Unterdrückung stärkt, Bild der Hydra). Die beiden Hauptstellen sind W. 154 b ff., und G. B. I, 169 b. Auch mit der Anwendung des Toleranzprinzips auf die Judenfrage hat sich Franck beschäftigt. Grundsätzlich sind auch die Juden in die Toleranz eingeschlossen (W. 145 a, 150 b). Andererseits hat sich Franck sehr scharf gegen den jüdischen Wucher ausgesprochen (154 b, vgl. auch 159 a); er meint, man solle sie zu ehrlicher Arbeit zwingen und ein wahrhaft christliches Exempel auf sie wirken lassen (156 a). Vgl. das Urteil über die Judenverfolgungen 157 f. Mit berechtigter Ironie schildert Franck die zwischen Verhätschelung der Juden aus egoistischem Interesse und Verfolgung abwechselnde Politik der Machthaber: „jetzt bringt man die Juden ins Land, gibt ihnen Plaz und Raum zu wuchern, arme benötigte Leute zu schinden und zu schaben ... dann tötet und vertreibt mans wieder" (157 b, 158 a).

2) Zum Begriff „Kezer" — man beachte auch die parallele Verwendung der Begriffe „Kezer" und „Sekte" — vgl. G. A. 177 b; G. B. II, 81 b ff., 131 a, 201 b.

sich, wo er ist; er läßt sich „nicht in ein Bockshorn zwingen und an gewisse Regel menschlicher Ordnung und Gloß binden". Die Ausübung der Liebespflicht soll die Menschen zusammenführen zu gemeinsamem Wirken, dagegen die religiöse Ueberzeugung ist ihrem Wesen nach individuell, „ein jeder kann für sich fromm sein". Er wundert sich, daß jedermann für seinen Glauben einen Anhang sucht. Hier ist Franck konsequent bis zum letzten Extrem vorgeschritten: er spricht jeder religiösen Gemeinschaft das Recht ab. Warum können wir nicht jeder für sich Gott dienen, „wie Bruder Niklaus in der Schweiz"? Das Urteil liegt doch allein in Gottes Hand, ihm ist der Mensch verantwortlich; allein „auf dem Siegel des Geistes" steht der Glaube, da soll man ihn stehen lassen. Wer andere zum Glauben zwingen will, verrät damit, daß er nicht weiß, was „glauben" heißt. In allem ist er bereit, fremdem Willen nachzugeben und zu dienen, nur im Gewissen nicht, da soll Gott allein Herr sein. Macht man aus dem freien Christentum eine „regulierte Müncherei", so hört es auf, ein Christentum zu sein und „wird ein lauter Judentum daraus", ein „Pabsttum", eine Knechtschaft [1]).

Diese schroffe Ablehnung jeder äußerlichen religiösen Gemeinschaft erklärt sich aus seiner persönlichen Eigenart und seiner Entwicklung. Es ist oben (Kap. 1) angedeutet worden, daß Franck, als er sich zum Verlassen seines Amtes und damit zum Bruch mit der lutherischen Kirche entschloß, dies auf Grund von Ueberzeugungen that, die einen Anschluß an eine andere religiöse Gemeinschaft unmöglich machten. Speziell ein Eintritt in die täuferische Gemeinschaft war nach der Stellung, die er schon in der Uebersetzung der Diallage zu den Täufern eingenommen hat, völlig undenkbar. Alle späteren Lebenserfahrungen, soweit sie uns bekannt sind, konnten ihn in diesem Prinzip des religiösen Individualismus nur bestärken. Die Fehlgriffe und Gewaltthätigkeiten der Kirchen und Sekten gaben der Ueberzeugung immer neue Nahrung, daß jede äußerliche religiöse Gemeinschaft mit Notwendigkeit die Religion zerstöre, weil sie den freien Glauben des Individuums vernichte.

Es gibt einen Punkt, an welchem im Kreis der Vorstellungen des 16. Jahrhunderts ein extremer, den gemeinschaftsbildenden Charakter

---

1) Par. Vorr. 7 b, A 1 a, N 4 b, O 2 a, i 4 b ff., o 7 b, 8 a; V. B. 426 ff,; R. Chr. 71 b ff.; Enc. 166 b; G. B. Vorrede, II, 4 b, 93 a, 98 a, 200 b ff., 213 a; G. A. 126 b ff. Auch das Sprichwort „Gedanken sind zollfrei" hat Franck in diesem Zusammenhang öfter angeführt. In der ersten (anonymen) Sprichwörtersammlung von 1532 (Latendorf hat sie neu herausgegeben und ihre Herkunft von Franck nachgewiesen) hat Franck dem Wort „Gedanken sind zollfrei" beigefügt: „für der Welt, aber nit für Gott" (l. c. pag. 31).

der Religion läugnender Individualismus seine Stärke zeigen konnte: das ist die Beurteilung der apostolischen Gemeinde als des Vorbilds für alle späteren Gestaltungen der christlichen Kirche. In den Kämpfen der Reformationszeit war doch die Nachahmung dieses Vorbilds ein leitender Gedanke ersten Rangs. In alle Fragen spielt das herein, in die Reform der Lehre, der Sakramente, der Verfassung, in das Verhältnis zur Welt, zum Staat u. s. w., in die Regelung der sozialen Ordnungen. Nur der Inhalt dieses Vorbilds und die unmittelbare oder mehr geistige Art der Nachbildung waren strittig. Francks Kampf gegen jede äußerliche Kirche scheint mit dieser Anerkennung der apostolischen Kirche, welche die andern Dissenters meist noch schärfer aussprechen als die Reformatoren, in Widerspruch zu kommen. Besonders in einem speziellen Punkt: die apostolische Kirche besaß zweifellos zwei auf Christi Anordnung zurückgeführte Sakramente. Gehören diese auch zu den die Wahrheit mehr verhüllenden als darstellenden Zeremonien und, falls sie so aufgefaßt werden, ist alsdann nicht die Auktorität der ältesten Kirche umgestoßen?

Die deutlichste Antwort auf diese Fragen gibt Franck im Brief an Campanus [1]), einzelne Andeutungen in andern Schriften stimmen damit überein. Auf die Frage, wie sich das Ideal eines auf alle äußere Gemeinschaft verzichtenden Christentums zu dem Vorbild der apostolischen Kirche verhält, geht er dabei direkt nicht ein; so lang die Kirche klein und unterdrückt war, sind die Schäden, die Franck beklagt, nicht so stark hervorgetreten, obgleich, wie er anmerkt (Par. i 6 a), „gleich bald zu Anfang die Aposteln, die doch Säulen der Kirchen sein geacht worden und die Bischoff der ersten Kirchen von der Sentenz [eines freien gesetzlosen Christentums] fallen wollten und ja fielen" (Franck denkt an die Forderung der Judenchristen). Eine unterdrückte, verfolgte kirchliche Gemeinschaft läßt er als relativ berechtigt gelten [2]). Aber er schränkt die vorbildliche Bedeutung der ältesten Gemeinde grundsätzlich ein. Sofort nach der Zeit der Apostel ist die ganze äußere Kirche mit allen ihren Einrichtungen, speziell auch den Sakramenten rettungslos vom Antichrist verderbt und zerstört worden. Schon bei den ältesten Kirchenlehrern findet er die Spuren menschlicher Thorheiten, die den wahren Glauben Christi vernichtet haben,

1) Die Stellen sind im Folgenden etwas ausführlicher wiedergegeben, da bis jetzt der für Francks Anschauung so überaus wichtige Brief noch nie benützt worden ist. Wichtigere Abweichungen des oberdeutschen Textes (in „Von dem Kindertauff, bestendiger und klarer Gegenbericht ... Item zween Sendbrieff Sebastiani Francken" 1563) vom niederdeutschen (nach dem zitiert ist) sind angemerkt („O. T.").

2) „Es ist nie baß gestanden, denn da also die Kirch mitten unter den Wolffen in Gefahr ist gestanden" (Par. Nr. 232 f., i 7 b).

z. B. bei Irenäus „sieben Stände und Ordnungen der Menschen", bei Clemens die Lehre vom Fegfeuer (A 3 b, 4 a). Sodann ist die Taufe verkehrt worden durch das Aufkommen der Kindertaufe [1]), das Abendmahl, indem es zum Opfer gemacht worden ist. „So ist die auswendige Gemeinde Christi mit ihren Gaben und Sakramenten durch den einfallenden und alles verderbenden Antichrist sofort nach dem Tod der Apostel geschieden und weggefahren zum Himmel und im Geist und Wahrheit verborgen, so daß ich gewiß und sicher bin, daß nun von 1400 Jahren herwärts keine auswendige, versammelte Kirche oder Gemeinde mit ihren Sakramenten gewesen sei" [2]). Was die äußeren Zeichen, Sakramente, Bann, äußere Einigkeit der Gemeinde [3]) bedeutet haben, ist in dieser Zeit den wahrhaft Gläubigen nicht entzogen worden: Gott hat es ihnen unmittelbar gegeben. Die „Figuren" aber hat er dem Teufel überlassen; sie sind jetzt nicht mehr Gottes Ordnung, obwohl sie, wie früher Opfer und Tempel, ausdrücklich von Gott angeordnet waren. So sind auch die Sakramente im N. T. von Gott eingesetzt, nicht um seinetwillen (als ob er mit solch einem Zeitvertreib und Kinderspiel wie ein Kind versöhnt und zufriedengestellt werden könnte!), sondern um unsertwillen, um uns mit diesen Zeichen zu sagen, was Gott von uns gethan und gelassen haben will. Da nun der Geist ihren Mißbrauch voraussah, hat er sie dem Antichrist überlassen, und selbst die Gläubigen gespeist, getränkt, getauft, im Geist versammelt [4]).

---

1) Man erkennt hieraus, daß Franck in gewissem Sinn in der Tauffrage den Täufern Recht giebt: die ursprüngliche Taufe war die Taufe auf den Glauben. Aber er will die ganze Zeremonie, nachdem sie durch den Antichrist verwüstet ist, nicht mehr aufrichten.

2) Franck rückt das Eindringen des katholischen Verderbens in die Kirche weiter hinauf als es die Reformatoren gewöhnlich gethan haben.

3) Die Zusammenstellung ist beachtenswert: die äußerliche Kirchengemeinschaft rückt hier in dieselbe Beleuchtung, wie die Sakramente. Auch die veränderte Anschauung vom Bann tritt hier hervor im Vergleich mit dem Büchlein gegen die Trunkenheit (s. o. p. 26 ff.).

4) Der Verfall der äußeren Gemeinde wird auch „von vielen Verständigen" mit Constantin in Zusammenhang gebracht, „als die weltliche Macht und die Fürsten der Heiden die Welt verlassend und ihr Amt und Beruf zu dem Volk verläugnend [der O. T. hat dafür nur: „ihren heidnischen Glauben verlassen haben"] getauft und in die Heerde Gottes aufgenommen worden sind." Damals hat man den neu angenommenen Brüdern [den Fürsten] sehr hofiert, Krieg geführt, Ketzereien mit dem Schwert ausgerottet und Glaubenssachen mit Gewalt betrieben." Auch bei den Täufern wird der Beginn des Verderbens in der Kirche gewöhnlich von Constantin an datiert. Es traf hier nach ihrer Vorstellung zusammen: Verbindung von Staat und Kirche, Aufkommen der Kindertaufe, der Ketzerverfolgung, das Aufhören der Christenverfolgung. Vgl. z. B. im Lied Oswald Glaits „Wacht auf ihr Völker alle" Vers 17 ff. (Wackernagel l. c. p. 427). Für Franck kommt noch das Eindringen des Verderbens in der Theologie dazu, das allerdings nach ihm noch etwas älter ist. Auch ihm ist Constantin ein Einschnitt (vgl. die Schilderung Constantins und seiner

Darum ist heute die Gemeinde (der O. T. sagt immer „Kirche") rein geistlich. Der Geist tauft alle, die in das inwendige Wort einwilligen, unter welchem Volk und in welcher Religionsgemeinschaft sie auch leben.

Es ist darum ohne besonderen „äußerlichen Beruf" („äußerliche Dinge müssen einen äußerlichen Beruf haben") niemand erlaubt, das Zerstörte und speziell die Sakramente wieder aufzurichten und eine sichtbare Gemeinde zu sammeln. Dafür wäre ein „äußerliches Zeichen" notwendig, ein ausdrücklicher göttlicher Befehl, wie Christus seinen Jüngern das Predigen mündlich befohlen hat [1]). Schon der Mangel an Einigkeit zwischen Luther, Zwingli, dem Pabst, den Täufern zeigt, daß sie alle unberufen arbeiten. Aber abgesehen von dem Fehlen eines speziellen Berufs sind jene Bemühungen — Franck denkt hier immer einerseits an die Reformatoren, andererseits an die Täufer und andere Dissenters — grundsätzlich verfehlt. Warum soll denn Gott diese Wiederherstellung wollen, und gegen seine eigene Natur zu den schwachen Elementen wieder sich wenden, da er doch Geist ist und durch rein geistige Mittel seit 1400 Jahren wirkt! Sollte er nun, der geistlichen Dinge überdrüssig, sich wieder zu den schwachen und gebrechlichen Einsetzungen und Elementen der Welt kehren? Der jetzige Zustand, da die Sakramente zerstört sind und Gott unmittelbar in den Seinigen wirkt, ist prinzipiell der höhere (»daer nochtanss God den standt und gelegentheyt der Kercken seer verbetert heift, so dattet nu al in der waerhz [Wahrheit] geschiet, welck die vorgaende teyckenen alleyn beduydet hebben«). Gott hat die äußeren Zeichen der jugendlichen Gemeinde als ein Puppenspiel zugelassen, ja gegeben, nicht als ob sie notwendig wären, sondern weil das neugeborene Kind der Gemeinde sie als einen Stab und ein Spielzeug

---

Zeit in den geschichtlichen Werken), wenn er auch, wo er seine Meinung genauer ausspricht, das Verderben sofort nach der Zeit der Apostel beginnen läßt.

1) Franck läßt diese Möglichkeit immer bestehen, daß Gott jemand durch spezielle Berufung ermächtige, eine äußerliche Gemeinde zu sammeln und die zerstörten Sakramente in ihrer Reinheit wieder aufzurichten. Aber unter seinen Zeitgenossen schreibt er niemand diese Rolle zu, nimmt sie auch für sich nicht in Anspruch. Jedenfalls mußte ein solcher durch „Mirakel", durch äußerliche Zeichen sich beglaubigen (vgl. a. G. B. II, 145 b). Es liegen hier zwei innerlich nicht ganz ausgeglichene Gedanken vor; nach dem einen ist das rein innerliche Christentum das höchste, nach dem andern ist doch eine äußerliche Darstellung desselben in einer geschlossenen Gemeinde unter einem speziell hiezu von Gott Berufenen das Ideal. Der letztere räumt der geschichtlichen Entwicklung und dem enthusiastischen Prinzip mehr ein, als der konsequente Spiritualismus es gestattet. Für die Praxis ist kein Unterschied vorhanden, denn der „Berufene" fehlte. Aber für Francks Stimmung und speziell seine Lehre vom „Geist" ist diese Unsicherheit bezeichnend.

wollte. Aber, wenn die Zeit kommt, ist es dem Vater lieb, daß das Kind ein Mann wird und Stab und Puppe wegwirft [1]).

Franck hat somit die Auktorität der apostolischen Zeit ganz wesentlich eingeschränkt: sie ist nicht das unerreichbare Ideal, sondern die Kinderzeit des Christentums, in der Gott den noch an Judentum und Heidentum gewöhnten Christen die Zeremonien vorläufig gelassen hat. Aus der Zeit des männlichen, rein geistigen Christentums soll man sich nicht mehr danach zurücksehnen. Hier zeigt sich, wie stark Francks Spiritualismus entwickelt ist. Er hat das Ideal einer äußerlichen Gemeinde der Heiligen mit gereinigten Sakramenten u. s. w. verworfen. Damit hat er speziell gegen die Täufer eine scharfe Grenzlinie gezogen. Wie nach Franck die Bibel von der Erlösung in menschlichen, unvollkommenen Formen spricht, während der erleuchtete Mensch den geistigen Kern erfaßt, so ist in der apostolischen Zeit dasjenige in der „Figur" gegeben, was der männliche Christ als ein geistiges Gut ergreift. Auch der apostolischen Zeit kommt keine volle Auktorität zu; daß hier die Gemeinde äußerlich gesammelt war, ist so wenig ein bleibendes Vorbild, als ihr Besitz der Sakramente. In die Anschauung Francks über die letzteren kommt erst durch den Brief an Campanus volle Klarheit; was sich in andern Schriften findet, — es ist nicht viel — fügt sich dem gut ein: die Sakramente sind Zeremonien, das Heil ist nicht an sie gebunden, man darf nicht um ihretwillen sich von andern trennen und die Liebe über diesen äußerlichen Dingen hintansetzen [2]). Eine dogmatische Begründung der Sakramente ist bei Franck undenkbar und eine historische Begründung (Einsetzung durch Christus) reicht gleichfalls nicht aus, um ihnen bleibende Bedeutung für den christlichen Glauben zu sichern. Die Sakramente gehören der Vergangenheit, der Jugendzeit der christlichen Kirche an, sie waren nicht für alle Zeit eingesetzt, sondern nur für die erste Zeit, wegen der Schwachheit der an Judentum und Heidentum gewöhnten ersten Christen.

Am vollsten hat sich Francks Spiritualismus in der Beurteilung

1) Man beachte, wie hier die apostolische Zeit mit ihren Zeremonien in Parallele zum Judentum tritt.

2) Zum Begriff des „Sakraments" bei Franck vgl. Par. H 6 b, 7 a b, Q 5 b, T 4 b, X 8 a, Y 2 a, 3 b; Enc. 162 a (Zitat); V. B. 414 a; G. A. Vorr. 5 a, 154 b; W. 124; G. B. II, 202 a. Zur „Taufe" W. 127 b. Zum „Abendmahl" Par. R. 3 b; W. 125 b, 127 b, 128 a (historische Entwicklung des Abendmahls), 138 a. In S. C. (73 a, 87 b, 88 a) spricht sich Franck für die symbolische Deutung des Abendmahls aus. Das Brot ist »per demonstrationem spiritualem ad intellectum« der Leib des Herrn; Paulus nennt es Christi Leib »per Metonymiam, signum pro signato«. Seine Bedeutung in der ersten Kirche war, daß es die brüderliche Gemeinschaft der Christen symbolisierte, „daher es die Griechen Synaxis, Clemens Agape nennen."

der religiösen Parteien seiner eigenen Zeit entfaltet [1]). Er zählt gewöhnlich vier verschiedene auf: „Päbstliche", „Lutherische", „Zwinglische" und „Täufer". In seiner Beurteilung des Katholizismus ist der herrschende Gedanke, daß er in ihm nicht eine vorübergehende Trübung der Religion, sondern nur eine besonders auffallende Erscheinungsform des sich überall zeigenden Triebs zur Veräußerlichung der Religion erkennt. Daher ist er einerseits schärfer im Urteil über ihn als die Reformatoren, er sieht jenen Trieb in allen Aeußerungen des Katholizismus, mit Hohn und Spott sucht er heidnische und jüdische Züge in ihm auf, vertraut mit der Volkssitte und dem Volksaberglauben; z. T. wendet er auch geschichtliche Kritik an: was vom Pabst Petrus gesagt wird, ist alles „erstunken und erlogen"; 18 Gründe führt er dagegen an und widerlegt die Einwürfe noch besonders. Er zweifelt, ob je ein Pabst ein Christ gewesen sei. Andererseits ist er insofern milder, als er nicht allein anerkennt, daß es auch unter dem Pabsttum viele fromme gotterleuchtete Seelen gegeben habe — das haben ja auch die Reformatoren nicht geläugnet, doch betont es Franck aus prinzipiellen Gründen noch stärker —, sondern auch Pabsttum und neue Kirchen nicht mit so schroffer Scheidung einander wie Finsternis und Licht gegenüberstellt; die beiden kämpfenden Prinzipien sind sowohl in der alten, als in den neuen Kirchen beide vertreten; daß jetzt jedermann meint, nur im Pabsttum sei das Verderben, hat er immer aufs neue als den allerthörichtesten Wahn und die jammervollste Blindheit beklagt und verhöhnt [2]).

Den neuen evangelischen Kirchen hat er Abfall von einem geistigen Christentum und Beförderung eines leichtfertigen Christentums, Schriftgötzentum und neue tote Scholastik vorgeworfen. Gewiß ist dabei viel Uebertreibung und Verallgemeinerung mit untergelaufen. Aber er hat doch die Gefahren, die dem Protestantismus drohten, die Verkümmerung, der er entgegengieng, mit prophetischem Blick vorausgeschaut, überall die entscheidenden Punkte getroffen, in denen das in der Reformation angelegte Prinzip freier persönlicher Glaubensüberzeugung verletzt wurde. Objektiv richtig ist das Bild, das er von den

1) Da die ganze in den vorangehenden Kapiteln gegebene Darstellung der Anschauungen Francks von den Eindrücken ausgeht, die sich ihm in den religiösen Kämpfen seiner Zeit gebildet haben, ist seine Stellung zu den großen kämpfenden Parteien schon durch das daselbst Ausgeführte bezeichnet. Einen besonders prägnanten Ausdruck hat sie in seinem Lied „Von vier zwieträchtigen Kirchen" gefunden, vgl. Wackernagel l. c. pag. 817. Im Folgenden ist nur eine kurze Uebersicht gegeben.

2) Zur Beurteilung des Katholizismus vgl. W. Vorr. 4 a, 44 a, 120 b, 125 b ff. (Darstellung des katholischen Glaubens und Gottesdienstes mit vielen interessanten Einzelheiten), 149 b, 154 a, 158 b ff.; G.B. Vorr. a 2 b; II, 3 a, 5 b ff., 20 a, 62 a, 84 a, 97 a, 102 b, 145 b, 211, 212 b; G.A. Vorr. 5 b.

neuen Kirchen entwirft, nicht; er gibt sich redliche Mühe, gerecht zu sein, aber seine eigene Stimmung ist zu düster, als daß er neben dem Dunkel das Licht in den Zuständen der neuen Kirchen hätte sehen und würdigen können. Der Refrain ist doch immer, daß es keine „glaublosere, ungelassenere" Welt gibt, als diese letzte evangelische, da jedermann vom Glauben singt und sagt, und doch niemand Ernst damit macht. Der ganze hoffnungsvolle Anfang läuft in ein trübes Ende aus, die Mühe und der Eifer um ein reines Christentum führt nur zu einem schlimmeren Pabsttum [1]). Mit welcher Gewalt Luther die Geister band, prägt sich auch in Francks Schriften aus; aber immer verbindet sich mit der Bewunderung die Wehmut, daß der starke Mann, der die Deutschen von Rom befreite, seine Stärke auch dazu benützt hat, das Christentum in neue Fesseln zu schlagen. Franck weiß, daß er vieles von Luther empfangen hat und hebt auch oft gerade solche Worte hervor, die ihm wertvoll sind, aber in seinem Freiheitsgefühl lehnt er sich auch gegen ihn innerlich immer wieder auf und die tiefe Kluft, die seinen Spiritualismus von Luthers ganzer Art zu denken und zu handeln schied, hat er klar erkannt. So trägt alles, was er über Luther sagt, einen zweifachen Zug in sich; wenn er ein Wort von ihm rühmt, fügt er doch bei: „wollte Gott, daß er sich selbst überall gleich wäre" (R. Chr. 66 a). Dieses zwiespältige Urteil im Verein mit dem Streben nach objektiver Darstellung hat zu dem wunderbaren Bericht über Luther in der Kezerchronik geführt [2]). Unter

1) Vgl. vor allem den Abschnitt in der Kezerchronik „Evangelici oder Evangelische Kezer" G.B. II, 144 ff. Auch wo er den Eifer der Prädikanten für redlich hält, tadelt er, daß man durch äußerliche Mittel helfen wolle. Dagegen spreche der Erfolg. „Die Schriftgelehrten meinen, es komme alles von außen in das Herz hinein, durch Feldgeschrei und Getrommel der Worte. Aber da geht das Sprichwort im Schwang: ‚Viel Geschrei und wenig Wolle'" (R. Chr. 56 b, 57 a).

2) Er ist in wortgetreuem Abdruck herausgegeben worden von Xanthippus [F. Sandvoß] „Luther im Urteile eines Zeitgenossen" Rom 1883. Die ganze Darstellung Francks ist in hohem Grad objektiv; in der religiösen Erregung jener Tage (1531!) eine einzigartige Erscheinung. Zum Eingang und zum Schluß wird der Leser aufgefordert, die Prophezei nicht zu verachten, die Geister zu prüfen — so wird die Pflicht, die Franck überall verlangt, hier als am entscheidenden Punkte noch einmal eingeschärft; Franck will kein allgemeingiltiges Urteil abgeben, er schiebt es dem Individuum zu und verlangt statt des Lobs oder Tadels der Person die eigene Entscheidung in der Sache. Zwischen den Zeilen ist manchmal doch zu lesen, daß Franck Luthers Prinzip gegen seine Praxis ins Feld führt, zum Teil auch (173 a) den früheren Luther gegen den späteren. Ueberhaupt enthält die Auswahl und Zusammenstellung eine Fülle von Feinheit, sobald man sie näher betrachtet; nur ist schwer zu entscheiden, wo im einzelnen Fall die objektive Berichterstattung aufhört und die absichtliche Zusammenstellung anfängt, die den Nachweis zum Zweck hat, daß Luthers Prinzipien konsequenterweise zu einem freien geistigen Christentum, zur Unterscheidung von Schrift und Wort Gottes u. s. w. führen. Ein stiller Widerspruch leuchtet bei aller

seinen „Artikeln" werden bunt untereinander — mit Absicht — solche angeführt, die für Franck der höchste Ausdruck und solche, die für ihn die größte Verkehrung der Wahrheit waren. Luthers Gegensatz gegen den Spiritualismus kommt darin ebenso zum Ausdruck, wie die großen Grundgedanken von einem Christentum des Geistes und des Glaubens, die Franck mit Luther gemein und z. T. von ihm empfangen hat. Dabei werden manchmal sich widersprechende Sätze Luthers einander gegenübergestellt, was an und für sich noch keinen Angriff bedeutet, da ja dasselbe mit Schriftworten geschieht. Man muß es zugestehen: Franck hat einen Eindruck von Luthers weltgeschichtlicher Größe gehabt, aber ebenso von dem prinzipiellen Gegensatz zwischen Luthers Art und seiner Art; er hat gegen die überwältigende Macht des ersteren Eindrucks seine Selbständigkeit behauptet, ohne doch an Luther kleinliche persönliche Kritik zu üben. Den Gegensatz in der Sache hat er nicht verschleiert [1]).

„affektlosen" Schilderung doch überall da hervor, wo Luther den selbständigen Wert der „äußerlichen" Auktoritäten und Heilsmittel behauptet. Aber er ist fein und verdeckt angebracht. Die unparteiische Zusammenstellung von Stellen, mit denen Franck übereinstimmt, und solchen, die das Gegenteil seiner Lehre enthalten, ist natürlich beabsichtigt. Man sieht aber auch, wie sich Franck innerlich mit den Gründen, die Luther gegen den Spiritualismus ins Feld führt, auseinandergesetzt haben muß, da er hier ihnen so ruhig ins Auge schaut. Die Lehren Luthers, die ihm Anknüpfungspunkte für seine eigene Auffassung boten, hat er eifrig beigezogen. Stellen, wie die in der „Deutschen Messe" 1526 (W. W. E. A. 22,350 f.), in welcher Luther den Gedanken einer Absonderung der wahrhaft Frommen ausspricht, sind ihm nicht entgangen (l. c. 173 b). Auch die Täufer haben sich auf diesen Gedanken, dem Luther selbst keine weitere Folge gegeben hat, berufen (vgl. Zeitschr. f. hist. Theol. 1858, pag. 631). Zum Unterschied zwischen der 1. Ausgabe von 1531 und der 3. von 1543 sei bemerkt: Neben einzelnen formellen Aenderungen (ein sinnstörender Druckfehler ist das Fehlen des „nicht" in der 1. A. 428 b = 3. A. 172 b: daß die Werke und das Leiden zur Seligkeit n i t nötig sind) ist geändert der Abschnitt „Der Markgraf von Baden — zu Martino" (1. A. 419 b); er war nicht richtig und der Fehler wurde Franck vorgeworfen. Dem Urteil, Luther habe mit seiner Lehre „viel leichtfertiger Seelen aus den Klöstern gelockt", fügt die 3. A. (174 b) die mildernde Wendung bei: „wie ihn Cocleus und andere Papisten beschuldigen". Die Aenderungen hat wohl schon die 2. A. (1536).

1) Um ein Bild davon zu geben, wie mannigfach Franck Lutherworte beizieht (meist mit Zustimmung) und von Luther redet, seze ich die Stellen bei: Kriegsb. 1 b, 5 b, 6 a, 7 a, 69 b f., 74 b, 83, 87 b, 88 a; V.B. 103 a, 402 a; G.A. 149 b, 242 b, 246 a; W. 163 a; G.B. I, 5 a, II. 3 a, 61 b, 62 b, 81 b, 82, 93 b („Luther hat dies Wort erdappt: ‚Das ist mein Leib', damit fährt er furt und sollts brechen und die ganz Schrift diesem einigen Spruch nach gebogen werden", vgl. damit die Verse des Täufers Michael Sattler, hingerichtet 1527, in Wackernagel l. c. 461: „Es bochet Luther hoch daher, Mit einem einzigen Worte, Als ob sunst nichts geschrieben wer In manchem End und Orte, Denn als er sagt ‚Das ist mein Leib'"), 100 b, 115 b, 127 b, 131 a, 140 b, 142 a, 167 a—176 b, 189 b, 195 b, 200 a, 209, 232 a, 252 b, 272, 274 a; Spri. II, 189 a; R.Chr. 61 b, 66 a; Brief an Camp. B 1 b, 4 b, 6 b; Deklar. Ueber die Zitate in der Diall. s. o. pag. 38. Anspielung auf

Auch mit Zwingli und den unter seinem Einfluß stehenden Theologen ist Franck wohl bekannt. Außer an Zwinglis Gotteslehre konnte Frank auch an manche Ausführungen Zwinglis über den „Geist“ anknüpfen; noch mehr an die Theorien von Oekolampad und Capito über das „innere Wort“. Speziell Oekolampads Ansicht hat gewiß auf seine eigene Lehre vom „inneren Wort“ Einfluß gehabt. Dem Streit zwischen Wittenbergern und Schweizern ist Franck als unparteiischer Beurteiler gegenübergestanden [1]).

Vielleicht das Beste hat Franck in der Beurteilung der Täufer geleistet; er ist gleich fern von blinder Anerkennung wie von fanatischer Verwerfung. Er ist vom tiefsten Mitgefühl mit den jammervoll Gehezten und Hingeschlachteten erfüllt, die „abgeköpft und abgestümmelt werden wie das Gras“, die als aufrührerisch verschrieen werden, weil sie der Gunst der Welt entsagt haben. Von der Frömmigkeit vieler Täufer ist er überzeugt, viele ihrer Ansichten teilt er. Er hat immer das Täufertum als große Partei neben den andern behandelt und nicht bloß die Stärke der täuferischen Bewegung, sondern auch die Eigentümlichkeit der treibenden Gedanken hat ihm dazu das Recht gegeben. Er hat mit vielen ihrer Anhänger sich persönlich besprochen, mit

---

Luther oder Zitate ohne Namensnennung sind natürlich häufig (z. B. Par. X, 4 a, i 5 b; G.B. II, 11 b; V.B. Vorr. a 3 a, b 3 b, 412 b, 417 a). Von anderen, Luther nahestehenden Theologen werden angeführt Melanchthon (sehr selten! G.B. II, 170 b, 208 b, 209 a; Deklar.), Spalatin (Kriegsb. 15 a), Brenz (s. o. pag. 261), Agrikola (s. o. pag. 178 Anm.), Osiander (G.B. II, 175 b), Bugenhagen.

1) S. o. pag. 205 Anm. Zwingli wird zitiert Brief an Camp. B 1 b, 6 b; G.B. I, 289 a, II, 81 b, 82, 96, 100 b, 154 b („hat geschrieben gegen die Artikel Michael Sattlers“, gemeint sind die Artikel von Schlatten am Randen, s. Beck l. c. 41 ff.; es ist eine Hindeutung auf die von Baur, Zwinglis Theologie II, 186 ff. herausgestellte Thatsache, daß Zwingli im 2. Teil des „Elenchus“ jene Artikel seiner Widerlegung zu Grund legt; zugleich eine neue Bestätigung dafür, daß Sattler — s. über ihn Bossert in den Blättern für württ. Kirchengesch. 1892 — der Verfasser jener Artikel ist), 156 a, 167 b, 175 b, 190 ff., 196 b, 232 a. 249 a, 250 b ff., 274 a; oft in der Zusammenstellung: Luther, Zwingli, Pabst, Täufer. Bullinger wird zitiert G.B. I, 108 ff., 165 b; II, 45 a, 153, 154, 189 b, 197 a, 237 b, 240, 244, 250 b (sein Buch »De origine erroris in divorum cultu« hat Franck stark benützt); Oekolampad Kriegsb. 1 b, 4 b, 5 a, 7 a, 8 a, 10 b, 70; G.B. I, 35 a, 107, 108 a, 110 a, 165 b; II, 81 b, 96 b, 100 b, 250 b ff.; Capito G. B. II, 77 b. 269 a; „die Straßburger“ G.B. II, 175 b. In der Dekl. beruft sich Franck darauf, daß über den Unterschied des inneren und äußeren Worts Schwenkfeld ein Büchlein, „die Unterweisung“ geschrieben habe, das Zwingli mit einer Vorrede approbiert habe; ebenso auf das, was Zwingli vom inneren Wort gegen Faber sage; endlich darauf, daß Oekolampad die Schrift Schwenkfelds »de cultu verbi divini« mit einer Vorrede versehen und Bucer dieselbe in seinem Kommentar über den Epheserbrief gerühmt und approbiert habe. Ueber die Lehre vom Geist oder inneren Wort bei Zwingli, Oekolampad, Capito u. s. w. s. Schenkel l. c. I, 119 ff., Maronier l. c. 20 ff., Heberle, Capitos Verhältnis zum Anabapt., Z. f. hist. Theol. 1857, 290 ff.

dem Gönner der Täufer in Augsburg, dem Patrizier Georg Regel, war auch er befreundet; das Bild, das er von den Täufern entwirft, ist das richtigste, das aus der ganzen Reformationszeit auf uns gekommen ist. Er hat vor allem auf die großen Unterschiede unter den Täufern aufmerksam gemacht, gerade auch auf ihre verschiedene Stellung zu „Schrift und Geist", A. und N. T., auf ihre verschiedene Haltung der äußeren Gewalt gegenüber, auch auf die Unterschiede in ihrer sittlichen Qualität. Von einem Michael Sattler spricht er ganz anders, als von einem Hans Hut; von Denk anders als von Hezer. Was ihn aber von dem ganzen Täufertum — wenn man den Begriff scharf faßt — prinzipiell scheidet, ist der Versuch gesonderter Gemeindebildung bei den Täufern. Was sich sonst Falsches bei ihnen findet, stellt er auch klar heraus, das Kleben am Schriftbuchstaben, die willkürliche Berufung auf Visionen u. s. w., aber hierin unterschieden sich ja die einzelnen Täufer von einander; in jenem Versuch zeigt sich ein allen gemeinsames Streben. So sieht er auch im Täufertum eine Bestätigung der ernsten Wahrheit, wohin die Veräußerlichung der Religion bei allem guten Willen der Einzelnen führt. Er hat das Täufertum doch viel schärfer abgelehnt, als man von ihm erwarten könnte [1]).

Man hat den Eindruck, daß ihm vor allem das Schicksal Hans Denks als eine Warnung vor der Seele stand. Denk war zuletzt, wie sein Brief an Oekolampad und sein „Widerruf" zeigen (vgl. Keller, 221 ff.), daran verzweifelt, daß die täuferischen Gemeinden sich zu Gemeinden der Heiligen gestalten lassen. Durch trübe Erfahrungen belehrt, hat er sich zu dem Gedanken hindurchgerungen, daß auch die „Taufe auf den Glauben" zu den vergänglichen Zeremonien gehöre, daß jede äußerliche Absonderung vom Uebel sei, und jeder Versuch einer äußeren Reform, zu dem nicht Gott unmittelbar den Menschen berufe, wider Gottes Willen sei. Die Früchte hatten dem Eifer nicht entsprochen; er mußte erleben, wie viel unlautere Elemente sich leicht bei so bewegten Zeiten in eine solche Gemeinschaft einschleichen. Franck hat diese Erfahrung nicht mehr selbst gemacht; auf Denk hat er immer verwiesen, wenn er die Frage nach dem Recht der Bildung einer gesonderten Gemeinschaft behandelt hat. Was bei Denk eine letzte, durch

1) Vgl. Kriegsb. 84 a, 89 b, 90 a; V.B. 427 f.; G.A. 186 b; W. 44 b, 113 a; G. B. I, 87 a (Vergleichung mit den Essäern) 291 ff. (Münster), II, 4 a, 23 a, 66 b, 67 a, 81 b, 82 b, 83 b, 93, 134 ff., 158 b, 176 b ff., 193 a—201 b (die Hauptstelle), 232 a, 274 a. Ueber Hubmaier vgl. G.B. II, 96 b, über Pilgram Marbeck W. 44 b, über Hetzer Enc. 117 a; G.B. II, 159 a, 164, 165 a, 195 a. Von Münzer berichtet er G.B. II, 187 b ff. 195 a. Die seiner Ansicht ähnlichen spiritualistischen Lehren hat Franck beim Bericht über Hetzer, Münzer u. s. w. immer hervorgehoben, freilich ohne eine Andeutung, daß er damit übereinstimme. Es seien hier auch die Stellen beigefügt, in denen Cellarius (G B. II, 196 a) und Karlstadt zitiert sind (G.A. 42 b, 74 a; G.B. I, 5 a; II, 274 a; vgl. auch Enc. 41 b).

viel Enttäuschung bezahlte Erkenntnis war, ist bei Franck sofort nach seinem Bruch mit den großen protestantischen Kirchen fester, nie erschütterter Grundsatz gewesen. Er steht auf dem Standpunkt derjenigen Schüler Denks, die, wie Bünderlin, Denks Gedanken nach der rein spiritualistischen und individualistischen Seite hin ausgebildet haben [1]. Franck will keinen Anhang; der Spiritualismus hat bei ihm das gemeinschaftsbildende Element in der Religion aufgelöst. Auch sein Verhältnis zu Schwenkfeld darf man sich nicht zu vertraut vorstellen. Jeder versicherte, vom andern unabhängig zu sein, und trotz vieler Berührung in ihren Lehren und wohl auch zeitweiligem Einfluß (vor allem Schwenkfelds auf Franck) hatten beide Recht [2]. Auf eine hohe Warte ist Franck durch seinen Spiritualismus geführt worden, die Geschichte der Religion und die noch unfertigen Gestaltungen, die aus den religiösen Kämpfen seiner Zeit sich erhoben, hat er zu überschauen versucht. Aber er hat sich damit selbst die Einsamkeit als sein Geschick

1) Ueber Denk vgl. Enc. 167b, G.B. II, 134b, 158 ff., 179b, 183a, 194b, 195ab, 197b. Bünderlin wird auch W. 44b als Anführer einer Partei erwähnt (hier auch Melchior Hofmann, Campanus und Schwenkfeld). Auch Christian Entfelder, von dem er (wie auch von Leonhard Eleutherobius) in der G.A. 164b ff. Ausführungen über das innere Wort zitiert, war ein Schüler Denks (vgl. Keller, Johann von Staupitz, pag. 213, 360, 380, 394). Wie entscheidend die Frage: „Reiner Spiritualismus oder kleine kirchliche Gemeinschaft mit gereinigten Sakramenten?“ Franck erschienen ist, geht außer aus dem Brief an Camp. auch aus mehreren Stellen hervor, in denen er die religiösen Parteien seiner Zeit einteilt und gerade den Unterschied in dieser Frage hervorhebt (vgl. G.B. II, 4a, 145b, 200a).

2) Auch die Briefe Frechts u. s. w. liefern dafür Belege, daß der Verkehr in Ulm zwar ein naher gewesen ist, beide aber ihre Selbständigkeit behaupten. Vgl. Blarer an Bucer 19. Okt. 1533, Frecht an Bucer 30. Oktober 1533; Frecht an Blarer (4. Nov. 1534): »Eo videtur nocentior esse Francus, quo blandior. Palam fatetur quidem, se non Schwenkfeldio in ullo articulo accedere, interea tamen Rhapsodus suas vendit nugas.« Franck „mit seinem Schwenkfeld“ schreibt Frecht an Blarer (17. Juli 1539). Interessant sind die Mitteilungen in einem Brief Frechts an Capito vom 15. März 1538 (Mss. Arch. Eccl. Basil., Abschrift in Weinkauffs Papieren): »Ceterum mitto tandem, quae non Schwenkfeldius, sed, ut olfacio, Francus libello de cursu verbi adpendicis loco adposuit. Credo tamen communi consilio hoc factum esse, etiam si Schwenkfeldius, ut est astutus [dis]simulet cum Franco se amicitiam habere. Libellum istum Schwenkfeldiani tanquam divinum donum adorant et gloriantur, ipsum tamen nihil aliud de externo verbo scribere, quam quod Oecolampadio et Capitoni olim perplacuerit.« Schwenkfeld sagt (Epistol., 1. Teil 1566 pag. 605), er habe etliche Bücher von Franck vor dem Druck gelesen. Die Verschiedenheit ihrer Anschauungen tritt deutlich hervor in dem mehrfachen Tadel, den Schwenkfeld im Epistolar gegen Franck ausspricht (l. c. pag. 21, 178 ff., 284 ff., 292 ff., 605). Vgl. Cunitz l. c. 373 f. Cunitz sagt ganz richtig: »Le mystique silésien ne partageait aucunement les tendances panthéistes du génie de Franck, et d'autre part celui-ci ne goûtait pas les allures de séparatisme religieux.« S. a. Bischof l. c. 11 Anm. 1. Eine das noch ungehobene reiche Material verwertende Biographie Schwenkfelds wäre sehr erwünscht.

erwählt und über alles, was er betrachtet hat, hat sich der Schatten einer entsagenden und bitteren Stimmung gelegt. „Auf dem dunklen Hintergrund all dieser Verfolgungen, Torturen und Hinrichtungen von Täufern und Spiritualisten, der offiziellen Lügen protestantischer und katholischer Kirchenhäuptlinge, der Enttäuschung über den Gang der Reformation erhebt sich der moralisch religiöse Pessimismus des Sebastian Franck: wie ein schwermütiges und doch tief beschauliches Antlitz, dessen Augen sich einzubohren scheinen in dies Meer von Gram und Unrecht. Dieser Mann ist einsamer noch als nachher Spinoza. Er fühlt sich innerlich losgelöst von allen Sekten, in welche die eine Wahrheit zerrissen ist, daher gehört er keiner gegenwärtigen und wartet keiner neuen äußeren Kirche" (Dilthey l. c. 399 f.).

Schluß.

Nachdem Francks Anschauung über Schrift und Geist dargestellt worden ist, möge noch Einiges zum Verständnis und zur Beurteilung beigefügt sein. Eine Beurteilung nach strengen dogmatischen Maßstäben ist nicht beabsichtigt. Es ist leicht, Franck zu beurteilen oder zu verurteilen, wenn man seine Anschauungen an den großen objektiven, aus der Religion entwickelten Systemen mißt, an einer dogmatischen Theologie oder an den Gesetzen einer Kirche. Das sind Maßstäbe, die Franck alle ablehnt. Franck will zur Quelle des religiösen Lebens selbst vordringen, bis dahin, wo unmittelbar Gottes schöpferischer Geist sich im Menschen kundgibt. Es bringt immer etwas Schiefes mit sich, wenn man demgegenüber eine Instanz anruft, die mit der Religion in ihrer unmittelbaren Innerlichkeit verglichen, so abgeleiteter Natur ist, wie ein System dogmatischer Gedanken oder kirchlicher Ordnungen. Es ist nicht schwer, gegen Franck mit Schlagwörtern wie „extremer Subjektivismus", „Atheismus", „Pantheismus", „Naturalismus" u. s. w. anzurücken; aber sie alle stehen einem so tief entwickelten individuellen religiösen Bewußtsein gegenüber in ihrer ganzen Blöße da. Ein Standpunkt wie ihn Franck einnimmt, enthält ohnedem die Versuchung zu unglaublich verkehrten Urteilen [1]).

---

1) Einige charakteristische Beispiele seien angemerkt. A. Weyermann („Nachricht von Gelehrten . . . aus Ulm" 1798, pag. 222) klagt ihn der „Schwärmerei von der gröbsten Art" an, „weil er ein Anhänger des Emanationssystems war und demzufolge die menschliche Seele oder im Grunde nur die Einbildungskraft und Empfindung für einen unmittelbaren Teil des göttlichen Wesens hielt, welche er den inneren Geist, das innere Wort, den Christus in uns nannte, ihm das Urteil der Vernunft unterordnete [!] und alle übrigen Kenntnisse und Einsichten als unnütz und schädlich verwarf." Ganz schief ist

Es ist in den vorangehenden Kapiteln der Versuch gemacht worden, Francks Anschauungen nach ihrem inneren Zusammenhang zu verstehen. Durch einige zusammenfassende Betrachtungen soll nun die Eigentümlichkeit und die geschichtliche Stellung seiner Lehre noch etwas schärfer beleuchtet werden.

Mit dem Sturz des Pabsttums war in den Gemütern der Zeitgenossen eine tiefeinschneidende Veränderung dessen, was als religiöse Auktorität galt, verknüpft. Zwar erhob sich sofort an Stelle der verworfenen Auktorität der römischen Kirche eine neue, die Auktorität der Schrift. Wo der Uebergang sich normal vollzog, wurde der Wechsel deshalb weniger schroff empfunden, weil der Sturz der alten und die Annahme der neuen Auktorität fest miteinander verbunden waren, und die Geister sich schon in die neue oberste Norm innerlich eingelebt hatten, als mit ihrer Hilfe äußerlich die letzten Bande der alten Auktorität gelöst wurden. Aber eine gewaltige Erschütterung konnte doch nicht ausbleiben und nichts wäre verfehlter, als zu meinen, es sei ohne Mühe gelungen, den entfesselten Strom in die neuen Bahnen zu leiten, die durch die Schrift als die letzte Quelle und höchste Norm des Heils vorgezeichnet schienen. Am Ende der Reformationsperiode hatte die Schrift gesiegt; in allen größeren und einflußreichen protestantischen Parteien war ihre Stellung anerkannt; nicht bloß bei den großen Kirchen, sondern auch bei Sozinianern und Mennoniten. Aber in der Sturm- und Drangzeit der Reformation war dies ganz anders. Zwar beriefen sich alle gegen Rom protestierenden Richtungen auf die Schrift; aber der Sinn, in dem dies geschah, und der Umfang, in dem ihre Auktorität anerkannt wurde, war

---

die Auffassung Francks bei Erbkam (l. c. 288 ff.): „Er gehört auch zu den Mystikern dieser Zeit und zwar ist er entschieden der intellektuellen Seite derselben zugewandt, aber ihm war die Mystik nichts weniger als ein inneres Bedürfnis und eine aus eigener Erfahrung geschöpfte Lebensaufgabe: er ergriff sie nur, weil sie einmal auf dem Weg lag, den er sich zum Beruf seines Lebens erwählt hatte" [nämlich die Schätze gelehrter Bildung dem Volk in Sammelwerken zugänglich zu machen]. „Wie er nun aber selbst nicht durch eigenes religiöses Bedürfnis getrieben die verborgenen Schätze der Mystik gefunden hatte, wie ihm die subjektiv-ethische Beteiligung an seinem Gegenstand fehlte, so blieb ihm auch der ethische Kern der deutschen Mystik verborgen, er griff nur die spekulative Seite heraus und so geschah es, daß er dabei unvermeidlich dem entschiedensten Pantheismus anheimfiel." Er hatte „mehr Anlage zur Spekulation als zur Mystik", er ist „in gewissem Sinn der wiedererstandene Eckart", aber „seine Mystik verhält sich zu der Eckarts wie künstliches Mineralwasser zu natürlichem". Am Schluß werden dann doch „seine Verirrungen milder beurteilt" (pag. 357). Wenn Theologen so urteilen, darf man sich nicht wundern, daß Vertreter anderer Fächer wie R. Gosche (Zeitschrift f. a. Erdkunde, 1. Band, pag. 257, 278) von Francks „mystisch-theologischen Tollheiten" sprechen, ihn der „Geschichte der entarteten deutschen Mystik" einreihen und urteilen: „Die Geschichte der Theologie hat ihn tief im Gedächtnis als einen dogmatischen und mystischen Flagellanten".

verschieden. In dieser Frage nach der Auktorität drängte sich alles zusammen, was in sachlichen Fragen die Parteien schied. Noch niemals hat die bloße Aufstellung der unbedingten Auktorität der Schrift für sich allein zur Entscheidung der Glaubensfragen genügt; entscheidend war immer, welchen Gruppen von religiösen Vorstellungen innerhalb des Schriftinhalts der Vorzug gegeben wurde. Schon darum war das „Schriftprinzip“ vieldeutig; das mußte hervortreten, sobald als neben dem gemeinsamen Gegensatz zu Rom sich die verschiedenen Meinungen innerhalb der reformatorischen Bewegung selbst geltend machten. Aber von Anfang an war die Auktorität der Schrift auch gar nicht die einzige Norm in den evangelischen Kreisen. Es war immer, teils offen teils verdeckt, darauf gerechnet, daß der Inhalt der Schrift sich dem Gewissen als wahr bezeuge. Die vom Geist gewirkte Ueberzeugung des Gläubigen war das notwendige Korrelat zur Anerkennung der Schrift als der Norm des Glaubens. Ein festes „Schriftprinzip“, das als formale Auktorität von dem Inhalt des in der Bibel Gegebenen einerseits, von der subjektiven Ueberzeugung andererseits klar abgegrenzt gewesen wäre, hat es im Anfang der Reformation nicht gegeben. Nicht allein unter dem Zeichen der Schrift, auch unter dem der vom Geist Gottes gewirkten, an ihn gebundenen und in ihm freien Ueberzeugung hat die Reformation gesiegt. Mit psychologischer Notwendigkeit mußte, je mehr die positiven Gedanken der Reformation sich entwickelten, hier ein Unterschied hervortreten. Wo sich so umfassende Neubildungen in den religiösen Vorstellungen vollzogen, wie in Deutschland zwischen 1517 und 1530, mußte jede größere Verschiedenheit in der Sache ihren Ausdruck in einer bei aller äußerlichen Gleichheit verschiedenen Bestimmung der höchsten Auktorität finden. Was ursprünglich zur Ergänzung berufen schien, die subjektive und die objektive Seite in der Bestimmung der Auktorität, trat in Widerstreit: die „Bibel“ wurde gegen den „Geist“ ins Feld geführt und der „Geist“ gegen die „Bibel“.

Aber auch da, wo der „Geist“, das „innere Wort“, das „innere Licht“ gegenüber der Schrift hervorgehoben worden ist, war der Sinn verschieden, der damit verbunden wurde. Die Vertreter der Lehre vom „Geist“ oder „inneren Wort“ in der deutschen Reformation [1])

1) Zu vergl. ist Schenkel I, 135 ff. und H. Maronier, »Het Inwendig Woord«. Maronier bietet viel interessanten Stoff in gutem Ueberblick mit reichlichen Zitaten. Doch ist die Anordnung oft nicht glücklich. Z. B. sind Denk, Schwenkfeld und Franck als »vrije Doopers« in Kap. 2 zusammen behandelt und in Kap. 5 folgt dann die „Entartung der Lehre vom inneren Wort“ mit den Unterabteilungen: Karlstadt und die Zwickauer Propheten, der Bauernkrieg und das Münsterische Königreich, David Joris und Heinrich Nikläs, Theobald Thamer. Auch sind die Bestimmungen des Begriffs „inneres Wort“ bei den einzelnen Vertretern keineswegs scharf (s. u.). Dazuhin ist das Material nicht vollständig genug benützt, z. B. bei Franck.

lassen sich im Wesentlichen in drei Gruppen teilen: erstens Münzer und sein Anhang, und die spiritualistisch gerichteten Täufer (hier kann man auch Männer wie David Joris und Heinrich Nikläs [1]) anschließen); zweitens Capito und Oekolampad; drittens — wieder mit verschiedenen Nuancen — Denk und sein Anhang, Franck und Schwenkfeld, denen man etwa noch Theobald Thamer anreihen kann [2]). Eine genaue Bestimmung des Verhältnisses zwischen den einzelnen Gruppen ließe sich nur auf Grund eines umfassenden Materials vollziehen; dazu fehlen zum Teil noch die Vorarbeiten. Münzer hat sofort in seiner ungeduldigen und raschen, aber geistreichen und kraftvollen Weise die Tonart angegeben, aus der sodann die ganze Bekämpfung des Schriftprinzips bei den verschiedenartigsten Spiritualisten der Reformationszeit geht. Die meisten Bilder, Kraftworte und Gedanken finden sich schon bei ihm. Die allerverschiedenste Ausprägung trägt die Auffassung von Geist und Schrift bei den Täufern an sich; von der unbedingten Verehrung des Schriftbuchstabens bis zur völligen Verwerfung der Schrift zu Gunsten des freien Geistes, von den ernsten Versuchen eines geistigen, zusammenhängenden Schriftverständnisses bis zu der leicht zu durchschauenden Beschönigung eigener Gelüste mit dem „Geist" finden sich alle Schattierungen. Bei den meisten Täufern war es doch so, daß sie sich im Ganzen, besonders für ihre Lehre, auf die Schrift beriefen, auf den Geist nur in einzelnen entscheidenden Momenten des Handelns. Aber auch wo der Enthusiasmus höher stieg, stand dicht neben der Berufung auf Visionen u. s. w. wieder der Buchstabe des Bibelworts [3]). Francks Auffassung ist von den in den täuferischen

---

1) Vgl. Nippold, Heinrich Nikläs und das Haus der Liebe, Z. für hist. Theol. 1862, id., David Joris, ib. 1863 und 64. S. a. Maronier 173 ff.

2) Vgl. Neander, Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter, 1842 (bes. pag. 24 ff.); Steitz, der luth. Prädikant Hartmann Beyer, 1852, pag. 85 ff. Hochhuth in Z. f. hist. Theol. 1861. Thamers Lehre von Schrift und Geist hat manche Anklänge an diejenige Francks; doch geht Thamer viel weniger in die Tiefe und hat in seinen Spiritualismus von Anfang an katholische Elemente aufgenommen.

3) Man vergl. z. B. über die Ansichten der Schweizer Täufer E. Egli, die Züricher Wiedertäufer 1878, pag. 25, 30, 33, 43, 58, 62, 86, 87, 88, 89, 96; id., die St. Galler Täufer, 1887, pag. 18 ff., 23, 24, 26, 44, 45, 46; Straßer in Nippolds Berner Beiträgen 229, 236 f. Ueber Hans Huts Ansicht vgl. Chr. Meyer in Zeitschr. d. hist. Vereins für Schwaben und Neuburg, 1874, pag. 225, 232, 237, 242; Melchior Ring in Z. f. h. Theol. 1858, pag. 544, 550; 1860 pag. 273; Räublin in Bossert, Blätter f. württ. Kirchengesch. 1889, pag. 90; Melchior Hofmann bei Zur Linden, M. H., 35. 36, 68, 141, 155, 161 f., 193 f. 197, 204—6, 211 f., 221, 233, 256, 267, 279, 293, 310, 312, 319, 326, 352, 353, 356, 357, 390—92. Ueber die fränkischen Täufer vgl. F. Roth, Nürnb. Ref. 255 (s. a. Augsb. Ref. 206, 211, 216, 220). S. a. L. Gerbert, Straßburger Sektenbewegung 17, 49, 95, 163; Z. f. h. Theol. 1858, 638 f.; 1859, pag. 183, 187, 198; 1860, 269; Baur, Zwinglis Theol. II,

Kreisen herrschenden Lehren über Schrift und Geist geschieden durch das Zurücktreten des enthusiastischen Elements; er hat vor ihnen voraus die nüchterne Ueberlegung, die sich durch die Berufung auf den „Geist" weder über die Aeußerlichkeit und die mechanische Verwendung der bei vielen Täufern geltenden Auktorität, noch über die Gefahr libertinistischen Mißbrauchs hinwegtäuschen ließ; der offene Weltverstand, welcher die Prophezeihungen am Erfolg prüft, die streng sittliche Beurteilung, welche die Geister an ihren Thaten mißt, das Streben nach einem durch das Denken rein herausgeschälten Kern der christlichen Wahrheit grenzen sein Prinzip des „Geistes" von den Theorien der Täufer ab.

Oekolampad und Capito haben für die Ausbildung der Lehre vom „inneren Wort" in der Reformationszeit große Bedeutung [1]). Die Parallelen zu Francks Theorie sind hier überraschend. Bei Capito findet sich (im Hosea-Kommentar 1528) z. B. die Warnung vor dem Götzendienst des Buchstabens, die Anerkennung des Geistes als des einzigen Lehrmeisters, die Begründung des Glaubens auf das innere Wort statt auf das Schriftwort, die Einschränkung der Schrift auf den Zweck, als „Zeugnis" zu dienen, wobei ihr, wie bei Franck, die „Kreatur" gleichgeordnet wird, die Behauptung von Widersprüchen in der Schrift, die sich nur durch den Geist lösen lassen, die Betonung der Notwendigkeit einer allegorischen Deutung und der Kreuzesschule als der Vorbedingung des Schriftverständnisses. Trotzdem hat die Schrift selbst bei Capito eine etwas festere Position als bei Franck. Oekolampad und Capito betonen die Vermittlung des Geistes durch die Schrift und die Bedeutung der Schrift als eines objektiven Prüfsteins der Lehren stärker als Franck und Denk (vergl. Heberle l. c. 292 f., Gerbert l. c. 76, Sepp l. c. I, 167).

Schwieriger ist es, die Lehre von Geist und Schrift bei Denk, Franck und Schwenkfeld auseinanderzuhalten. Hier handelt es sich in

51, 188 f.; Ritschl Proll. z. Gesch. des Piet. Z. f. Kirchengesch. II, pag. 24 ff. Bezeichnend ist, wie stark in den Liedern der Täufer die Bibel, nicht der Geist als Auktorität hervortritt.

1) S. o. pag. 205. Bei Oekolampad stehen die Aussagen über das „innere Wort" im Zusammenhang mit dem Abendmahlsstreit, sie finden sich im »Antisyngramma«, vgl. J. J. Herzog, das Leben J. Oekolampads, II, 1843, pag. 99 ff. Die Unterscheidung vom inneren und äußeren Wort steht aber keineswegs so isoliert in Oekolampads Theologie da, wie Herzog in falschem apologetischem Interesse behauptet. Ueber Capito vgl. C. Gerbert, l. c. 75 f. und Heberle C.'s Verhältnis zum Anabapt. in Z. f. hist. Theol. 1854, 290 ff. Auf die Ausbildung der Unterscheidung von innerem und äußerem Wort bei Franck und anderen Dissenters haben Oekolampads und Capitos Theorien großen Einfluß gehabt. Capito steht in Theorie und Praxis unter allen kirchlichen Theologen den Dissenters am nächsten. Oekolampad hat in der That dem lateinischen Brief Schwenkfelds »De cursu verbi Dei« (1527 »impressum Basileae, in aedibus Thomae Wolffii« Exemplare in Stuttgart und München) ein ganz kleines Vorwort beigefügt. Er versichert darin, Schwenkfeld wolle keineswegs dem Ansehen der Schrift zu nahe treten.

der That nur um verschiedene Schattierungen [1]. Schwenkfeld unterscheidet sich von den beiden andern dadurch, daß er den übernatürlichen Charakter des inneren Wortes und seinen Ursprung aus Christus schärfer betont; das hängt mit der oben (pag. 209) erwähnten schärferen Trennung zwischen dem Wirken Gottes in der Natur und im Reich der Erlösung zusammen. Schwenkfeld hat einen schwachen Punkt in Francks System ganz richtig getroffen: daß bei Franck das Wirken des inneren Wortes als Entfaltung einer natürlichen Anlage und als übernatürliche Erleuchtung und Kraftspendung, welche der Heilssphäre eigentümlich angehört, nicht klar geschieden ist. Das tritt am Deutlichsten in Francks Antwort auf die Frage hervor, wo die Gnade einsetze, welche den von der Sünde geknechteten Willen befreit (s. o. pag. 143). Hier läßt sich die Wirkung der von Christus ausgehenden Gnade von der Entwicklung der sittlich-religiösen Naturanlage nicht scharf trennen. Schwenkfeld will den Unterschied zwischen dem natürlichen Leben der Sünde und dem Prinzip des neuen in der Wiedergeburt gegebenen Lebens stärker betonen. Davon freilich daß Francks Lehre vom Geist nur anthropologisch zu verstehen und das Wirken desselben als einer übernatürlichen Kraft bei ihm nur Schein sein sollte, ist keine Rede; das ist schon oben (Kap. 3) gezeigt worden [2].

---

1) J. A. Bruins hat in seiner Rezension des Buchs von Maronier (Theol. Tijdschr. 1892, 54 ff.) ausgeführt, daß bei Maronier schärfere Begriffsbestimmungen fehlen und speziell Denks, Francks und Schwenkfelds Aussagen zusammengeworfen werden. Das ist richtig. Aber Bruins eigene Aufstellungen sind wohl auch nicht richtig. Er rückt Franck und Schwenkfeld zu nahe zusammen; bei ihnen habe die Lehre vom inneren Wort christologischen, bei Denk anthropologischen Charakter; bei dem ersteren handle es sich um eine übernatürliche Gotteserkenntnis, bei dem letzteren um eine natürliche. S. dagegen o.

2) Vgl. Schwenkfeld Epist. I, 177 ff.: „Wir unterscheiden unter dem, das aus dem Werk der Schöpfung nach dem Fall im Menschen überblieben ist, und unter der Wiedergeburt und dem, was von Christo und seiner Gnaden herkömmt." Es sei darum falsch zu sagen, daß Gottes Samen in den Erwählten von Jugend auf sei, wie „Franck und etliche mehr" meinen. Der Unterschied zwischen dem Leben vor der Bekehrung und nach derselben werde dadurch verwischt. Er beschuldigt Franck des Pelagianismus (p. 287); auch das läßt sich aus Francks Lehre von der Willensfreiheit wohl verstehen. Schwenkfeld steht hier Luther näher. Die paradoxen Wendungen des Franck'schen Spiritualismus berührten Schwenkfeld fremdartig. „Daß Gott alles in einem Augenblick lehre, kann nicht sein, dieweil auch das Kindlein Jesus selber hat gewachsen ... Taulerus spricht: ‚Gott wirkt in einem Augenblick' d. i. außer Zeit und Statt, wie er auch alle Ding auf einmal hat geschaffen, Ekkl. 1, das hat vielleicht Franck nicht verstanden" (ib. 180). An der Begabung aller Menschen mit Gottes Wort hat er Anstoß genommen; sie schien ihm die eigentümliche Würde Christi zu gefährden. Er hält diese Anschauung für eine Lästerung Christi (ib. 284). Christus hätte alsdann „im alten Fleisch" (im Fleisch der Gottlosen) Gemeinschaft mit dem Teufel; ferner wäre nicht der ganze Mensch in Adam verdorben, es wäre ihm noch ein „herrlicher Teil der himmlischen Pflanzung des Wortes Gottes im Herzen übrig geblieben"; Christus

Zwischen Denks und Francks Auffassung des Verhältnisses von Schrift und Geist läßt sich kein stärkerer Unterschied auffinden, nur eine verschiedene Verteilung der Elemente läßt sich konstatieren. Die anthropologische Seite, das innere Wort als natürliche Anlage, tritt bei Denk vielleicht noch etwas stärker hervor; die Willensfreiheit ist bei ihm noch mehr betont, als bei Franck. Das spekulative Element hat bei Franck größere Bedeutung. Jedenfalls hat Franck die Konsequenzen des spiritualistischen Prinzips klarer gezogen als Denk, sowohl für die Beurteilung des Dogmas als der Lehre. Das „innere Wort" gewann bei Franck viel stärkere Kraft, indem er es „in den ganzen Reichtum der geschichtlichen Entfaltung einreihte" (Weinkauff, Handschr.) [1]).

Francks Lehre vom „inneren Wort" erhält ihre bestimmte Färbung, die sie von den meisten im übrigen ähnlichen Theorien der anderen Dissenters unterscheidet, durch die Verknüpfung mit der Logosidee (obwohl diese auch bei Denk nicht fehlt). Seine Gesamtanschauung erhält dadurch einen freien, spekulativen Zug, der sie über die mystischen Theorien von dem „inneren Christus" hinaushebt. Was der Logoslehre so große Kraft und geschichtliche Wirksamkeit gegeben hat, die Darstellung des Christlichen als der Blüte des menschlichen Geistes überhaupt, die Anknüpfung an das philosophische Bewußtsein des Heidentums, ist auch bei Franck wirksam. Sein geschichtlicher Blick erweitert sich dadurch; er sieht in der Heidenwelt nicht mehr bloßes Dunkel oder einige Funken des göttlichen Lichtes, sondern überall brechen die Strahlen des erleuchtenden Gottesgeistes hervor, der in Christus Mensch geworden ist. Franck will die absolute Geltung der christlichen Wahrheit festhalten, zugleich aber über die geschichtliche Erscheinung des Christentums hinausschreiten, denn wie Gott unbegrenzt ist, so muß seine Offenbarung über allen Zeiten und Völkern aufgehen. Nicht bloß die kirchlichen Zeremonien und Vorschriften, nicht bloß die Auktorität der Bibel, auch die Einschränkung der Offenbarung auf

---

hätte am Kreuz nicht für den ganzen Menschen gelitten; die Wiedergeburt wäre „nicht ganz vom Himmel, von oben herab", sondern „es wäre ein Teil desselbigen zuvor im Menschen". Auch wäre das göttliche Wort wirkungslos (in den Gottlosen), was unmöglich ist. „In Summa, es heißet ein solch Ding Philosophia", davor Paulus warnt. Sie sagen, „daß alle Menschen einen guten freien Willen haben; daraus kommen unzählig viel Irrungen." „Das Gesetz der Natur nennen sie Gottes Wort, ist eben, als wenn sie die Kreatur Gott nenneten" (ib. 286 f., vgl. 284, s. a. o. p. 209 Anm. 1 u. 2). Franck steht in dieser entscheidenden Frage näher bei Denk als bei Schwenkfeld.

1) Zu Denks Lehre von Schrift und Geist vgl. Heberle in St. u. Krit. 1851, pag. 131, 135, 158, 170 f., 173—182, 184, 194; 1855, pag. 822 f., 827, 829 Anm., 830, 840, 842, 847, 848 f., 851, 854, 859, 862 f., 864, 877, 878 f., 882 Anm., 884; Keller, ein Apostel der Wiedertäufer, pag. 48—55, 56—59, 68—72, 81—86, 114 f., 126 f., 131 f., 136, 191—195, 203, 233.

die Person Christi empfindet er als einengenden Zwang. Aber er selbst steht trotzdem unter dem Einfluß des geschichtlichen Christentums. Er spürt hier einen Zwiespalt und er löst ihn durch die Logosidee. Sie gestattet ihm, den Christen als Menschen zu verstehen, indem sie das Gute im Menschen als christlich deutet. Ein Strom modernen Lebens will sich in diesem Gedanken Francks Bahn brechen, zu frühe für seine Zeit. Es schien, als ob die Logoslehre, die einst an der herbstlichen Sonne der hellenischen Philosophie gereift war, nun in den spekulativen Gedanken des Bürgers einer deutschen Reichsstadt eine neue Heimat finden und in die religiösen Kämpfe der Reformation mit einer friedlichen Botschaft eintreten sollte, die Versöhnung zwischen Christentum und Menschentum verkündigend.

Aber mit welch einem tiefgehenden Dualismus ist die Lehre vom Geist oder vom idealen Christus als dem höchsten Prinzip im Bewußtsein Francks verbunden! Einem Dualismus, der dem Wesen des hellenischen Geistes in dieser Form fremd ist, obwohl ihm Plato die Bahn bereitet hat. In der Schule der deutschen Mystik ist dieser Gegensatz von Innerem und Aeußerem herangewachsen, die nur von einer Seite aus aufgefaßte Reformation hat ihn gesteigert zum grundsätzlichen Spiritualismus, der am Ende jede Beziehung und Wechselwirkung zwischen Innerem und Aeußerem aufhebt. In vollkommener Gestalt liegt diese eigentümliche Erscheinungsform der Religion bei Franck vor.

Alle Beurteilung derselben muß von zwei festen Punkten ausgehen, welche zum sicheren geistigen Besitz des neueren Protestantismus gehören. Erstens, die aus der Religion entwickelten großen geschichtlichen Systeme, Theologie, Kultus, äußere kirchliche Gemeinschaft sind mit der Religion nicht identisch. Die Religion ist ihrem Wesen nach weder ein System von Lehrsätzen, noch von kultischen Formen, noch ist sie identisch mit einer „Kirche“ oder „Sekte“. Also hat der Versuch immer wieder ein Recht, aus diesen großen Formen, in denen die Religion sich im geschichtlichen Leben entfaltet und verhüllt, auf ihre Quelle zurückzugehen, auf die unmittelbare innere Kundgebung Gottes im Menschen. Zweitens, wo die Religion sich wirklich kraftvoll entfaltet, gehen diese Systeme in irgend einer Form — es muß nicht gerade „Dogma“, magische Sakramentsauffassung und „Staatskirche“ sein! — mit Notwendigkeit aus ihr hervor; sie sind nicht lediglich als Verderben und Mißbrauch der Religion zu beurteilen, sondern als notwendige Aeußerungen ihrer inneren Kraft. Nicht jede neue Erscheinungsform der Frömmigkeit muß sich sofort in einer durchgreifenden Kritik an den bisherigen Formen jener objektiven Systeme äußern. Aber wenn eine neue religiöse Erfahrung, wie es in der Reformation geschah, mit innerlich schon schwer erschütterten und von

dem reineren religiösen und sittlichen Bewußtsein verurteilten theologischen, kultischen und kirchlichen Systemen zusammenstößt, wird sich zwar bei den Führern die starke schöpferische Kraft des neuen Prinzips neben der Zerstörung sofort in neuen äußeren Gestaltungen kundgeben; aber bei andern wird diese große Veränderung sich nicht vollziehen, ohne daß sie bei dem Grundsatz der reinen Innerlichkeit und Unmittelbarkeit der Religion stehen bleibend alle äußeren Formen der Religion verwerfen und den geschichtlichen Zusammenhang aufheben, in denen ihr eigener Glaube entstanden ist. Das wird der Fall sein bei den Naturen, die vermöge Anlage, bildender Einflüsse und Lebensführung bei großer geistiger Selbständigkeit sich das neue Prinzip nicht voll zu eigen gemacht haben, andererseits aber die Fähigkeit haben, mit scharfem Auge die Fehler zu verfolgen, die in dem Aufbau neuer theologischer, kultischer, kirchlicher Formen begangen werden.

Damit ist das Recht und die Grenze eines Standpunkts angedeutet, wie ihn Franck eingenommen hat.

Es ist in den vorangehenden Kapiteln der Nachweis versucht worden, daß Francks „Spiritualismus" und speziell sein Kampf gegen das Schriftprinzip aus dem Eindruck der Mißstände auf reformatorischer Seite die volle Ausbildung und Schärfe erhalten hat. Mag man die einzelnen Gründe, die er in der Polemik vorbringt, nicht so hoch anschlagen, der ganze Standpunkt, den er einnimmt, hat ein inneres Recht und bietet in gewissem Sinn eine Ergänzung zu der Auffassung der Schrift im kirchlichen Protestantismus. E. L. Th. Henke (Neuere Kirchengesch. ed. Gaß, I, 1874 pag. 405) sagt mit Recht von Franck: „Er muß im Verhältnis zu denen beurteilt werden, die er bestritt und richtete und an deren Schärfen, Schroffheiten und Rechthabereien er irre geworden war". Die Entwicklung des Schriftprinzips im Protestantismus hat Franck im Hauptpunkt Recht gegeben: wenn man alle lähmenden und hemmenden Einwirkungen desselben — sofern die Schrift nicht als Quelle religiösen Lebens sondern als höchste Auktorität für eine „reine Lehre" und eine „Kirche" in Betracht kommt — im Zusammenhang überlegt, so muß man urteilen, daß Franck den äußerlichen Charakter der neuen Auktorität nicht zu scharf angegriffen hat (s. o. pag. 80 ff.). Aber er hat nicht bloß berechtigte Kritik geübt, sondern auch Momente der protestantischen Wahrheit mit Kraft vertreten, denen sich der älteste kirchliche Protestantismus bald verschloß. So hat er wertvolle Gedanken ausgesprochen, wenn er seine Anforderungen an eine höchste Auktorität entwickelt. Er erkennt keine andere Auktorität an, als die Sache selbst, die christliche Wahrheit, die das Gemüt überwältigt und befreit; nicht als Forderung freier weltlicher Bildung sondern als Forderung der — wenn auch mystisch gefärbten — Frömmigkeit selbst hat er ausgesprochen, daß jede äußerliche Auktorität, auch die des Bibelworts, nur abge-

leitete Bedeutung habe. Niemand hat so klar wie er die Konsequenzen aus dem protestantischen Prinzip der persönlichen Glaubensüberzeugung gezogen. Es bleibt sein Ruhm, daß er, wie Cunitz sagt (l. c. 353), in seinem Jahrhundert den freien und persönlichen Charakter der religiösen Ueberzeugung am besten erkannt und am klarsten ausgesprochen hat. Und ebenso hat er noch eine andere frühe verkümmerte Seite im reformatorischen Prinzip vertreten: die Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen (vergl. z. B. G. A. Vorr. 5 b, 162 a; W. 125; R. Chr. 51 a). So weist Franck mit prophetischem Geist auf spätere Entwicklungsformen des Protestantismus hin, die in dessen erster Gestalt verkümmert oder verloren gegangen sind [1]). Nimmt man Francks beste Gedanken, so ist er „in mehr als einer Hinsicht Bürger einer zukünftigen evangelischen Kirche, welche das katholische Gesetz des Buchstabens abwerfen wird“ (Harnack, Dogmengesch. III, pag. 739).

Es muß jedoch auch an die Grenzen seiner Anschauung erinnert worden. Es ist gezeigt worden, wie bei ihm die Kritik am Mißbrauch der Religion so stark überwiegt, daß sie beinahe selbständiger und letzter Zweck wird. Sein Spiritualismus ist, wie jeder ähnliche, durchaus protestierend. Man überlege, was von einem Gedankensystem wie dem Francks übrig bleibt, wenn man alle negativen Wendungen und polemischen Rücksichten abzieht. Allerdings pflegt eine solche Kritik sich da zu entwickeln, wo eine neue höhere Stufe der religiösen Erkenntnis eintritt. Aber gerade der neue Inhalt an religiöser Erkenntnis und Erfahrung, den die Reformation erreichte, ist (vergl. bes. Kap. 4) von Franck nicht voll aufgenommen worden. So viele echt evangelische Elemente seine Heilslehre enthält — was ihr das Gepräge gibt, ist am Ende doch die Mystik [2]).

---

1) Es ist von verschiedenen Seiten schon daran erinnert worden, wie manche seiner Gedanken an Spinoza, Lessing, Kant, Fichte, Hegel, Schleiermacher, Kierkegaard erinnern. Doch haben solche Parallelen aus so verschiedenartigen Zeiten leicht etwas Gesuchtes. Näher liegt die Reflexion: was wäre ohne das Salz einer solchen persönlichen Ueberzeugung, die für das als wahr Erkannte alles opfert, immer wieder aus der Religion geworden? Opportunisten, die in der Religion allen Zwiespalt zwischen eigener Ueberzeugung und den geschichtlich gewachsenen Mächten in Staat und Kirche ausgleichen, gibt es jederzeit genug; dafür braucht man nicht zu sorgen. Franck war Idealist; der „volle Sinn für die Forderungen der Wirklichkeit fehlte ihm“. Gewiß! Aber wo soll das Pathos der rücksichtslosen Wahrheitsliebe, die sich auch gegen die festen kirchlichen und dogmatischen Formen wendet, am Platze sein, wenn nicht in der Religion? — Es wird kaum die Bemerkung nötig sein, daß mit dem oben Angeführten die Reihe der wertvollen Elemente in Francks theologischen Gedanken nicht erschöpft, kaum angedeutet ist.

2) Die Mystik ist der stärkste unter den Faktoren, die zur Bildung Francks zusammengewirkt haben. Auch in den religiösen Ideen, die der Humanismus z. B. bei Erasmus entwickelt hat, ist der Einfluß der Mystik erkennbar; in der Theologie der Reformatoren ohnedies. Wenn man also als die Hauptfaktoren seiner Bildung Mystik, Humanismus, Reformation unterscheidet,

Mit dieser überwiegend kritischen Stellung Francks hängt zusammen, daß seine Bestimmungen über die höchste Auktorität, den „Geist“ und sein Verhältnis zur Bibel und zur christlichen Offenbarung sich nicht vollkommen decken mit der Bedeutung, welche der Schrift und dem geschichtlichen Christentum in seiner religiösen Ueberzeugung thatsächlich zukommen. In praxi haben Bibel und geschichtliche Offenbarung in Christus bei Franck einen viel höheren Wert, als ihnen in thesi zukommt. Der Beweis dafür liegt darin vor, daß er nicht selten diesen höheren Wert auch in seinen viel weiter gehenden spiritualistischen Grundsätzen zum Ausdruck bringen will, wodurch in seine Bestimmungen über die höchste Auktorität teilweise Schwanken und Unsicherheit kommt [1]). Er hat die Quellen seiner Kraft in den prinzipiellen Bestimmungen nicht voll zum Ausdruck gebracht.

Es rührt dies zum Teil daher, daß der Gegensatz von

---

so sind sie nicht scharf von einander abgegrenzt. Von Mystikern werden bei Franck am meisten zitiert Tauler, die deutsche Theologie, die Nachfolge Christi, Staupitz, Eckart und Bernhard. Vieles — und gerade auch spiritualistische Gedanken — hat übrigens Franck aus Augustin entnommen, den er sehr häufig anführt (vgl. Harnack, Dogmengeschichte III, p, 88 f., 113 Anm.).

1) Für die höhere Wertung der Bibel ist außer dem in Kap. 6 Angedeuteten auf das fortwährende Streben nach biblischer Begründung aller Aufstellungen zu verweisen; immer gruppieren sich seine Ausführungen um einzelne Leitworte aus der Bibel; Beispiele finden sich in Kap. 2—7 in großer Zahl. Speziell die Worte Christi sind ihm in viel höherem Grade bindende Auktorität, als es die schroffe Formulierung des spiritualistischen Prinzips streng-genommen gestattet. Franck hat oft klassische Formulierungen für das gegeben, was Christus den Christen bedeutet (vgl. Kap. 5). Besonders im Traktat vom Reich Christi tritt diese besondere Stellung der Person des geschichtlichen Christus — im Gegensatz zur Begründung des ganzen Heils auf den idealen Christus — oftmals ins Licht. Auch die Aussagen über den erhöhten Christus (z. B. R. Chr. 7 b, 33 b, 34) bestätigen das. Hier ist auch an dem objektiven, geschichtlichen Erlösungswerk viel mehr festgehalten, als es die „innere Erlösung“ durch den Geist gestattet. Nicht bloß in einzelnen Wendungen, wie »die Vader is door des ontschuldighen Conings bloet versoent« (R. Chr. 2 a) — darauf wäre nicht viel Gewicht zu legen, solche Formeln werden bei allen Mystikern mitgeführt —, sondern auch in längeren Ausführungen, wie die folgende: Gott hatte kein Recht, dem Teufel seine Gefangenen zu nehmen, die sich willig unter ihn begeben hatten. Darum machte Gott einen andern Adam ohne Sünde und gab das ewige Wort aus seinem Schoß in das Fleisch, damit das Gesetz, der Teufel und die Sünde sich selbst an ihm sollten vergreifen und über das unschuldige Blut wie über einen andern Menschen sollten herfallen, damit Gott einen Streit mit seinen Feinden bekommen möchte, um den Fall Adams zu bessern. Darum war Christi Herrschaft allein inwendig, äußerlich mit Fleisch bekleidet, damit jene Mächte Hand an ihn legen, eine schwere Missethat auf sich laden sollten und so ihrer Herrschaft beraubt werden könnten (R. Chr. 24, 34 b ff., 39 ff.). Diese Darstellung schließt sich an bekannte ältere Theologumene an, verrät aber doch eine höhere Schätzung des geschichtlichen Erlösungswerks.

Schrift und Geist über den Zweck der Polemik hinaus durch philosophische und mystische Schemata verschärft wird und statt des ursprünglich kritischen einen dogmatischen Charakter annimmt (vergl. a. das o. pag. 121 ff. über „Fleisch und Geist" Ausgeführte). So besonders in dem Grundsatz, daß Gleiches nur auf Gleiches wirkt, Inneres auf Inneres, Aeußeres auf Aeußeres. Dadurch wird alle und jede Heilsvermittlung durch die Schrift und den geschichtlichen Christus aufgehoben. Nicht immer hat das Franck behauptet, aber einem Zug seiner Gedanken, dem innerlich stärksten, weil konsequentesten entspricht es [1]). Und das ist bei ihm nicht mehr reiner Ausdruck der religiösen Erfahrung, sondern die Nachwirkung des alten Grundsatzes der mystischen Spekulation von dem Unterschied zwischen Gott und der Kreatur.

Was der spiritualistische Grundsatz auszudrücken sucht, ist das Geheimnis des religiösen Lebens überhaupt: die Unmittelbarkeit und Innerlichkeit des Verkehrs mit Gott. Da erscheint jede äußerliche Heilsquelle und die ganze, der Vergangenheit angehörige Heilsgeschichte als ein Hindernis und eine Trübung [2]). Wer darin nur Schwarmgeisterei, Selbsttäuschung und falsche Mystik sieht, verkennt die Kraft der Religion. Aber die Behauptung der unmittelbaren Belehrung durch den Geist Gottes ist nur ein religiöses Urteil; wo eine Theorie über das, was Quelle und Norm der religiösen Wahrheit ist, aufgestellt wird, kommt sie nicht als einziges Moment in Betracht; als erstes, entscheidendes Moment darf sie um so mehr hervortreten, je näher eine Person der reinen Quelle einer neuen religiösen Erfahrung selbst steht. Bei Franck jedoch ist die psychologische, reflektierende Betrachtung der Religion schon so stark entwickelt, daß man ein Recht hat, gegen ihn den psychologischen Gesichtspunkt geltend zu machen: psychologisch angesehen ist diese Abläugnung aller äußern, d. h. auch aller geschichtlichen Heilsvermittlung durch die fortwirkenden Einflüsse der Offenbarung in Christus unmöglich und unrichtig. Es hat immer etwas Mißliches, Gründe, die der psychologisch festzustellenden Wirklichkeit ent-

1) Der Satz wird wie ein metaphysisches Gesetz behandelt (vgl. z. B. G. A. 63 a, 261 b, Par. b 7 a). Zwischen Innerem und Aeußerem giebt es keine unmittelbare Beziehung, kein Kausalverhältnis. So wenig der innere Mensch durch das äußerliche Brot, so wenig wird er durch das äußerliche Wort genährt. Wer durch das äußerliche Wort den inneren Menschen lehren will, ist ebenso ein Narr, als wer den Geist mit einem angemachten Feuer verbrennen will. „Es wirkt das Inner wohl ins Aeußer, als das Mehrer in das Minder, aber nimmer das Aeußer in das Inner" (Dekl., vgl. a. R. Chr. 54, 55). So ist wohl vom Aeußern aus angesehen das Innerliche notwendig, nicht aber umgekehrt. Dem entsprechen dann alle die Ausführungen darüber, daß der Geist von Gott unabhängig vom Wort der Bibel oder der Predigt und vor ihm gegeben werde.

2) Vgl. H. Weingarten, die Revolutionskirchen Englands, 1868, pag. 90 ff.

nommen sind, gegen Sätze ins Feld zu führen, welche der unmittelbaren religiösen Erfahrung auf ihren Höhepunkten entsprungen zu sein scheinen. Allein Franck geht selbst auf die psychologische Betrachtungsweise ein. Und da gelten doch die Gesichtspunkte, die Luther sofort mit unübertrefflicher Klarheit vor allem in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten" ausgeführt hat: man erwartet alles vom „Geist" und reißt die Brücken ein, auf denen er zu uns kommen soll. Das trifft auch Franck: er fordert den vollen Geistesbesitz zum Verständnis der Schrift und lehnt alle Mitwirkung der Schrift für die Erreichung des Geistesbesitzes ab.

Dazu kommt, daß Franck für seine Person gar nicht mehr mitten drinn steht im unmittelbaren religiösen Enthusiasmus; darum fehlt seiner Berufung auf die alleinige Belehrung durch den Geist auch das volle psychologische Recht. Wo der Spiritualismus noch mehr einfacher Ausdruck der überwältigenden religiösen Erfahrung ist, hat er ein ganz anderes Recht, als da, wo er schon der reflektierenden Theorie angehört. Und letzteres ist bei Franck der Fall. Es ist in den vorangehenden Kapiteln immer wieder darauf aufmerksam gemacht worden, daß Franck schon um einiges absteht von den enthusiastischen Bewegungen seiner Zeit, wie der täuferischen. Er hat eine unmittelbare Erleuchtung, prophetisches Bewußtsein, Eingebungen u. s. w. nicht für sich in Anspruch genommen. Die enthusiastische Fassung des „inneren Lichtes" ist schon im Uebergang zur rationalistischen [1]). Darin hat Franck Recht: Luthers Einschränkung der Offenbarung auf „Wort" und Sakrament wird in ihrer schroffen Formulierung dem Enthusiasmus in der Religion nicht gerecht, speziell auch nicht den biblischen Vorstellungen vom Wesen der Offenbarung. Aber seine Loslösung des „Geistes" von aller und jeder Vermittlung widerspricht nicht bloß den psychischen Thatsachen, sondern zuletzt auch seiner eigenen religiösen Stellung und Stimmung. Und die Gefahr ist auch bei ihm nicht vermieden, daß der vom geschichtlichen Christentum losgelöste „Geist" mechanisch aufgefaßt wird, daß er Neigung zeigt, in die Vorstellung einer natürlichen Kraft überzugehen. Luther blieb trotz seinem Pochen auf den Schriftbuchstaben in vielem freier, als die Gegner, welche die Freiheit betonten, seine Grundsätze geistig weiter, als da, wo der „Geist" alles entscheiden sollte. Denn es liegt im Wesen eines geistigen Prinzips, daß es da am freiesten wirkt, wo es bei allen Schranken, die es sich setzt, eine schöpferische Kraft enthält. Die abstrakte Hervorhebung des „Geistes", der „Freiheit", der Innerlichkeit und Unmittelbarkeit des religiösen Lebens bieten noch nicht die Gewähr, daß die

1) Vorzüglich läßt sich dieser Uebergang an den englischen radikalen Bewegungen der Revolutionszeit studieren, die zu den radikalen deutschen Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts viele überraschende Parallelen bieten. Weingarten hat eben diesen Uebergang sehr gut gezeichnet.

geistigen Kräfte auch wirklich frei, d. h. schöpferisch sich gestalten und daß die religiöse Erfahrung ursprünglich, stark und rein ist.

Damit ist auch die letzte Schranke in Francks Lehre von Schrift und Geist bezeichnet. Sie liegt in seiner persönlichen Eigenart. Er hat reflektierend ein Prinzip vertreten, das sein geschichtliches Recht da hat, wo es in unmittelbarer schöpferischer Kraft auftritt. Bei Franck hat der Spiritualismus keine gestaltende Kraft. Die Brücken sind abgebrochen, die zu den großen Erscheinungsformen der Religion in der Geschichte hinüberführen. Sein Selbständigkeitstrieb, der stärkste Trieb seiner Natur [1]), hat ihn zu einem religiösen Individualismus geführt, der herb und bitter auch das Verwandte abstieß, der seinen Lebensgang zu einem tragischen machte und die düsteren Schatten einer pessimistischen Stimmung über sein Gemüt breitete. Es war der Pessimismus der betrachtenden nicht mithandelnden Kritik, der die Reformatoren so schwer reizte.

Die Einwirkung auf Gegenwart und Zukunft war dem mit den „Kirchen" Zerfallenen doch nicht versagt. Francks Spiritualismus konnte seinem Wesen nach nicht wirken, wie die Gedanken eines Mannes, der sein Werk in die großen geschichtlichen Mächte hineingebaut hat, wie es Luther gethan hat. Ein so individualistisch gestalteter Standpunkt kann mehr nur auf einzelne Individuen wirken; so aber auf lange Zeit hinaus; denn Francks Gedanken sind „geschichtslos", sie kehren ganz ähnlich unter gleichen persönlichen und geschichtlichen Bedingungen wieder. Francks Ideen sind doch nicht vergangen „wie der Fluch eines zornigen Mannes". Dafür hatten sie — abgesehen von der lebendigen Form, in der er sie gab — zu viel Wahrheitsgehalt und christliche Wärme. Sie haben vor allem in Deutschland und Holland gewirkt, überall für das Recht der persönlichen Ueberzeugung in der Religion und gegen den einengenden Buchstabenglauben [2]). So war sein Lebenswerk doch nicht vergeblich gethan.

1) Auch an Francks schwäbische Abstammung darf erinnert werden, wenn von diesem Hang zu religiöser Absonderung und zu einer individuellen, tiefgehenden Religiosität die Rede ist, die mit ihren scharfen Ecken und Kanten sich schwer in ein größeres Ganzes einfügt.

2) Das Fortwirken der Franck'schen Gedanken wäre noch besonders zu untersuchen. In Deutschland wurden seine Werke im 16. Jahrhundert sehr viel gedruckt und offenbar gerne gelesen, vor allem in den Kreisen des freieren Bürgertums, dessen Sympathien für Franck und dessen Mißtrauen gegen das neue Pabsttum der Theologen schon Frecht ein Anstoß waren. Erst im 17. Jahrhundert hören die Neudrucke allmählich auf. Von Anhängern Francks wird z. B. aus Ulm, Augsburg, Frankfurt berichtet; die »Franconistae« (vgl. z. B. „Von dem Widertauff . ." A a 1 b) haben — natürlich nicht als irgendwie zusammenhängende Partei! — noch lang gespuckt, nicht bloß im Kopf der Verfertiger von neuen Kezerkatalogen. Den größten Einfluß hatten Francks Schriften in den Niederlanden, wo sie in zahlreichen Uebersetzungen verbreitet waren. Eine genauere Untersuchung darüber wäre erwünscht. Die Holländer

Gewiß hat Franck die geschichtliche und gemeinschaftsbildende Kraft des Christentums verkannt. Mit einem schweren Lebensgang, mit Einsamkeit und Verbitterung hat er das bezahlt. Sein Spiritualismus hat ein Recht als Kritik, weniger als Theorie. Die schöpferische Kraft des religiösen Genius fehlt ihm; die Nähe Luthers wirkt drückend, wenn man Francks Bild betrachtet. Aber daß man unwillkürlich ihn mit Luther selbst vergleichen muß, nicht mit den kleineren Geistern, den Frecht und Genossen, daß man seine Gedanken nicht schildern kann, ohne die Kämpfe zu berühren, die den Protestantismus der Gegenwart erschüttern, — auch das ist ein Ruhm.

Und am Ende scheidet man von der Betrachtung seiner Gedanken mit dem versöhnenden Eindruck, wie reich schon bei seinem ersten Auftreten das protestantische Christentum gewesen ist, wie viel fruchtbare Keime für die späteren Jahrhunderte hier — nicht bloß bei Luther und Zwingli — enthalten sind. Und noch mehr: es wird der Glaube gestärkt, daß im Reich Christi viele Wohnungen sind, auch für solche, die in keiner Kirche oder Sekte, unter keinem Bekenntnis, Kultus und dogmatischen System ein Unterkommen gefunden haben. Dafür hat auch Franck gestritten.

---

haben schon so viel für das Verständnis Francks gethan, daß auch dieser Wunsch auf Erfüllung hoffen darf. Viele Fragen bleiben offen. War z. B. Spinoza mit Franck bekannt? Bei Böhme ist es doch sehr wahrscheinlich. Hat er auch — die Brücke würde Holland bilden — auf die englischen Bewegungen des 17. Jahrhunderts eingewirkt? Die Aehnlichkeit mancher Theorien der Quäker mit Francks Ideen über Schrift, Geist und inneres Licht ist groß (vgl. Weingarten 204 ff., 357 ff.). Aber es liegt im Wesen der Sache, daß der Spiritualismus unter gleichen psychologischen und geschichtlichen Bedingungen in gleicher Weise auftritt, auch ohne geschichtlichen Zusammenhang. Immerhin bleibt hier noch manches zu erforschen.

Namens-Verzeichnis.

Geist und Schrift

bei

Sebastian Franck.

Von

A. Hegler,

Privatdozent der Theologie in Tübingen.

1893.

Freiburg i. B. 1892.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr

(Paul Siebeck).